مجموعة مؤلفين

الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة

الجزء الثاني



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

يحوي هذا الكتاب الجزء الثاني من دراسات وبحوث منتخبة قدّمت في المؤتمر السنوي الثاني "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي" الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة - قطر في 28 و 29 أيلول/سبتمبر 2013 ، بعنوان "مسائل المواطنة والدولة والأمة". وانتظمت الدراسات الثماني عشرة في هذا الجزء تحت عنوان "الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة". ويأتي هذا المؤتمر استكمالًا للمؤتمر الأول الذي عقد في الدوحة بتاريخ 6-8 تشرين الأول/أكتوبر 2012 تحت عنوان "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات"، وصدرت دراساته في كتاب عن المركز.

المؤلفون المساهمون

أشرف عثمان محمد الحسن
إليمانا ميميسيفتش
امحمد جبرون
أنور الجمعاوي
أوفامير أنجوم
بلال محمد شلش
الحسين أعبوشي
رشيد الحاج صالح
الطاهر سعود
عبد الرحمن حسام
عبد العزيز راجل
عبد الغني عماد
علي السيد أبو فرحة
محمد الغالي
محمد فاوبار
محمد همام
مشاري الرويح
موسى محمد الباشا

السعر: 26 دولارًا

ISBN 978-614-445-117-5



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة

الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة

الجزء الثاني

الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة
الجزء الثاني

أشرف عثمان محمد الحسن	الحسين أعبوشي	علي السيد أبو فرحة
إليمانا ميميسيفتش	رشيد الحاج صالح	محمد الغالي
امحمد جبرون	الطاهر سعود	محمد فاوبار
أنور الجمعاوي	عبد الرحمن حسام	محمد همام
أوفامير أنجوم	عبد العزيز راجل	مشاري الرويح
بلال محمد شلش	عبد الغني عماد	موسى محمد الباشا

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
الإسلاميون و قضايا الدولة والمواطنة/ إبراهيم أمهال ... [وآخ.].
ج. 2 في 2 مج. : ايض.، جداول ؛ 24 سم.
يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-117-5
1. الحركات الإسلامية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 2. الإصلاحات السياسية - البلدان العربية. 3. الديمقراطية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 4. الإسلام والسياسة - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 5. المواطنة - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. أ. أمهال، إبراهيم. ب. مؤتمر الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: مسائل المواطنة والدولة والأمة (2: 2013: الدوحة - قطر).
320.55709174927

العنوان بالإنكليزية
Islamists: State and Citizenship
by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute. org
الموقع الإلكتروني: www. dohainstitute. org

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/ يناير 2017

المحتويات

قائمة الجداول والأشكال

الجداول

الأشكال

المساهمون

أشرف عثمان محمد الحسن

باحث سوداني متخصص بالعلوم السياسية وقضايا السلام والتنمية. أستاذ مساعد في جامعة القضارف في السودان.

إليمانا ميميسيفتش

باحثة في شؤون التاريخ القانوني ومدرّسة في قسمي القانون والدراسات الإسلامية، جامعة سارايبفو.

امحمد جبرون

أكاديمي وباحث تونسي في مجال الفكر الإصلاحي الإسلامي وإشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة. حائز شهادة الدكتوراه في التاريخ.

أنور الجمعاوي

باحث تونسي متخصص بمجال المصطلح والترجمات وعلاقته بالدراسات الحضارية.

أوفامير أنجوم

باحث في الفكر الإسلامي ومؤرخ. يرئس منحة إمام خطاب للدراسات الإسلامية في قسم الدراسات الفلسفية والدينية في جامعة طليطلة، إسبانيا.

بلال محمد شلش

باحث فلسطيني متخصص بتاريخ الأحزاب والحركات السياسية الفلسطينية المعاصرة.

الحسين أعبوشي

أستاذ القانون الدستوري وعلم السياسة ورئيس قسم القانون العام في جامعة القاضي عياض في مراكش.

رشيد الحاج صالح

باحث سوري متخصص بالفلسفة الحديثة وبقضايا التفكير السياسي والنظري في الثقافة العربية الحديثة. عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الفرات، سورية.

الطاهر سعود

باحث جزائري يعنى بسوسيولوجيا الحركات الإسلامية في الجزائر وجذورها التاريخية والتكوينية.

عبد الرحمن حسام

باحث مصري في قضايا علاقة الحركات الإسلامية المعاصرة بالديمقراطية. يعمل في مركز الدراسات التركية المعاصرة في جامعة سهير في اسطنبول.

عبد العزيز راجل

باحث مغربي في القضايا الإسلامية وعلاقة الدين بالسياسة. له عدد من المؤلفات المنشورة.

عبد الغني عماد

باحث وأكاديمي لبناني في علم الاجتماع، مهتم بدراسة نشوء الحركات الإسلامية العربية وتطورها، له عدد من البحوث المنشورة.

علي السيد أبو فرحة

باحث، يحمل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية، مهتم بدراسة قضايا التحول الديمقراطي والدراسة المقارنة للنظم السياسية.

محمد الغالي

باحث مغربي، مهتم بقضايا التنمية السياسية في مراحل الإصلاح والتحول الديمقراطي.

محمد فاوبار

باحث مغربي، متخصص بعلم الاجتماع، مهتم بقضايا الإسلاميات والإصلاح التربوي في مناهج التكوين والتعليم. أستاذ علم الاجتماع في كلية الآداب سايس، فاس، المغرب.

محمد همام

باحث مغربي مهتم بالحركة الإسلامية المغربية وقضايا الفكر الإسلامي والعلمنة. حائز دكتوراه الآداب والعلوم الإنسانية، تخصص بلاغة وفلسفة.

مشاري الرويح

باحث كويتي، حائز دكتوراه في العلاقات الدولية في جامعة درهام، بريطانيا. له مساهمات عن النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية.

موسى محمد الباشا

باحث سوداني متخصص بالقانون الدستوري، وإشكاليات الحركات الإسلامية بين الخطاب والممارسة والتطبيق. أستاذ مشارك في كلية القانون، جامعة وارسو، هنغاريا.

موجز الكتاب

يحوي هذا الكتاب الجزء الثاني من دراسات وبحوث منتخبة قدّمت في المؤتمر السنوي الثاني «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي» الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة - قطر في 28-29 أيلول/ سبتمبر 2013، بعنوان «مسائل المواطنة والدولة والأمة». وانتظمت الدراسات الثماني عشرة في هذا الجزء تحت عنوان «الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة». وقوّمت لجان متخصصة الدراسات والبحوث علميًا قبل نقاشها في المؤتمر وبعده.

في الدراسة الأولى «جدلية الصراع في شأن الطبيعة الدينية والمدنية للدولة في المغرب» ينطلق الباحث الحسين أعبوشي من أهمية موضوع الدراسة في الوقوف على كيفية التوفيق في داخل الوثيقة الدستورية نفسها بين منطقين للدولة، منطق الدولة المدنية ومنطق الدولة ذات الطبيعة الدينية. ويرى أنها تساهم في النقاش الذي يثيره مفهوم الدولة في هذه اللحظة الانتقالية والعصيبة من تاريخ بلداننا العربية، خصوصًا أمام التحولات المعاقة الناتجة أساسًا من عدم تجذر الدولة ككيان متعال عن الانتماءات المرتبطة بالهوية الدينية واللغوية والعرقية، ذلك أن بناء الدولة رهين بوجود هوية تكرس الإحساس بضرورة العيش المشترك. ويستمد التركيز في الدراسة على الحالة المغربية، مشروعيته من قناعة معرفية مضمونها، أن البحث في المحلي يمكنه إغناء المعرفة، بما يتيحه من مداخل منهجية على المستوى المقارن، ثم نظرًا إلى الإمكان الذي يتيحه المحلي في التأصيل المندمج للمفاهيم، كمفهوم الدولة والمواطنة. وشُغل الباحث في مجمل دراسته بمحاولة الإجابة عن أسئلة: كيف يمكن في داخل النص الدستوري نفسه الجمع بين مرجعيتين متعارضتين، مرجعية الدولة المدنية ومرجعية الدولة الدينية

القائمة على إمارة المؤمنين؟ وكيف تعاملت التيارات الإسلامية/ الإسلاميون/ الحركات الإسلامية، أي التنظيمات والهيئات التي تعتمد «الإسلام» هوية وإطارًا مرجعيًا وتعمل على أسلمة المجتمع وإعادة إنتاج دولة الخلافة، مع منطق دولة تعتبر الإسلام دين الدولة وأن للدولة طبيعة دينية، وأن الملك هو أمير للمؤمنين الذين يجددون له الولاء بعقد البيعة؟ وكيف راهنت التيارات نفسها، مع احتكار الملك الحقل الديني، واحتكاره إنتاج القيم الدينية، على البعد المدني للدولة للبحث عن هوامش المشاركة السياسية كمدخل لمنافسة الملك في مشروعيته الدينية؟

تكمل الدراسة الثانية «الخطاب السياسي للفاعل الديني بين منطق التوحيد الأيديولوجي وإكراهات التعدد السياسي والاجتماعي في المغرب: جماعة العدل والإحسان المغربية أنموذجًا» في الإطار المغربي أيضًا، وفيها يهدف محمد فاوبار إلى دراسة خطاب الحركة الإسلامية في المغرب، خصوصًا جماعة العدل والإحسان، وتصورها مفهومي الدولة والأمة، ولا يقتصر هذا البحث على تحليل الخطاب، بل يتجاوزه إلى تبيّن مدى قدرة الفاعل السياسي/ الديني على تنزيل خطاب أيديوسياسي محافظ في مجتمع تعددي، والمعوقات التي اعترضت الفاعل في ضوء انخراطه في الحراك الديمقراطي في المغرب (2011)، الأمر الذي تطلب أساسًا إيجاد فاعلية سياسية تقوم على تفعيل الحرية، والحس الديمقراطي، والتوافق، وضبط المشترك وحفظ الفرق والتمايز، وهذا ما تعذّر إنجازه، الأمر الذي حال دون تطور الحراك وبلوغ أهدافه. وأبرزت الدراسة ضرورة الدولة الإسلامية في التصور الأيديوسياسي للشيخ عبد السلام ياسين (منظّر الجماعة)، وتكمن هذه الضرورة في تخليص الأمة من ربقة الحكم (العاض) الوراثي أولًا، ومن بنيته التسلطية الاستبدادية ثانيًا، ومن الكفر والطابع الدنيوي للحياة والمجتمع والدولة ثالثًا. وينص التصور أيضًا على أن الشورى آلية بناء الدولة الإسلامية لا الديمقراطية، وغاية الدولة تطبيق الشريعة، وتوطيد الدعوة، ومن ثمّ فالدولة وسيلة نحو غاية كبرى هي التطلع إلى الحياة الأخروية، وإلى الإيمان والإحسان. ولا يمكن بناء الدولة وتحقيق المشروع الإسلامي إلا بأمة جديدة، ولن ترى هذه الأمة النور إلا بتربية إيمانية عميقة لجيل نوعي من المؤمنين؛ تقوم على أساس طاعة المريد للشيخ لإعداد جماعة ناهضة تقوى على إرساء الدولة الإسلامية والأمة

الموعودة، وذلك بتطبيق الشريعة ونسج علاقة اجتماعية دينية؛ أساسها العدل والأخلاق الإسلامية الزاهدة، وقوامها المحبة والخوف من الله والجهاد في سبيله، والبذل والعطاء والتطوع، ومن ثم يتشكل كيان الأمة المستقلة بتاريخها وهويتها على قاعدة الجماعة الناهضة لإرساء العمران الأخوي والإسلامي، وإيجاد الشروط الذاتية والموضوعية نحو استعادة الخلافة التي هي عند الشيخ عبد السلام ياسين في منزلة جوهر الحضارة الإسلامية.

أما الدراسة الثالثة «الدولة في منظور الخطاب الإسلامي: قراءة في خطاب القطيعة مع الدولة» لأشرف عثمان محمد الحسن، فمحورها محاولة الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالحوافز العميقة لنمو الطلب الاجتماعي على الإسلام وتفسير ديناميته، وحركته وغاياته، بماهية الحركات الإسلامية ومقوماتها الحقيقية ومصدر ومضمون نموها السياسي وآفاق تطورها، وهل هي حركة دينية أم حركة سياسية؟ هل تهدف إلى بناء الدولة الدينية أم تجديد أسس الدولة القائمة؟ هل تجسد هذه الحركة الرفض العلني في الوعي العربي والإسلامي للحداثة والتحديث أم هي بالعكس نتيجة إخفاقهما؟ ويرى الباحث أنه إذا كان خطاب هذه الحركات قد شكل موضوعًا لقراءات ومقاربات تحليلية ونقدية مختلفة المناهج والمرجعيات، بغرض الكشف عن محمولاته ومقاصده وأسسه وأبعاده الإبيستمولوجية والفكرية والسوسيوتاريخية، فإن ما يهم في هذه الدراسة المقابلة بين هذه الحركات من جهة والدولة الوطنية - كنظرية وكجهاز - من جهة ثانية. والغاية الأساس التي سيتجه المؤلف إلى وضعها موضع نظر - هي مقاربة الحركات الإسلامية في إطار أزمة الدولة، وفحص ما طورته هذه الحركات من خطاب نفي للدولة، ليس كجهاز فحسب وإنما كنظرية أيضًا. الهدف، إذًا، ليس تقديم تحليل مفصل وشامل للحركات الإسلامية بل تكريس هذه الحركات وسيلة لقراءة السياق السياسي الأوسع. ويصرف المؤلف همّه في تتبع علاقة أزمة الدولة في الشرق الأوسط العربي بالصعود الإسلامي على خلفية فكرة موجهة، هي أن البحث في الدولة وفهم أزماتها وكيف التقت أزماتها البنيوية بالأزمات الجديدة التي يفرضها وصول الإسلاميين إلى السلطة في دول الربيع العربي، ربما يشكل مدخلًا لتحليل الأزمة المجتمعية الشاملة التي تعيشها مجتمعات الشرق الأوسط العربي ولفهمها.

ينطلق الطاهر سعود في الدراسة الرابعة «القطري والدولي في تجربة الحركة

الإسلامية: الحركة الإسلامية في الجزائر أنموذجًا»، من حقيقة أن دارس الحركة الإسلامية في الجزائر يقع على أرضية وواقع انقساميين، على صعيد الفكرة أكان أم على مستوى التنظيم؛ لأن الأرضية المرجعية الجامعة لم تمنع الافتراق على مستوى المناهج المتبعة للوصول إلى تحقيق الأهداف المرسومة. وهذا المعطى، بحسب الباحث، ينطبق تمام الانطباق على الحركة الإسلامية في الجزائر؛ فمع اشتراك الجماعات الإسلامية - الموجودة في الساحة الحركية الإسلامية الجزائرية منذ سبعينيات القرن العشرين - في الأفكار وتقاطعها في الكثير منها؛ إذ هي كلها تنسب نفسها إلى الإسلام، كأساس وكمرجعية وتتخذ منه مصدرًا للإلهام والتوجيه، إلا أن هذا الجذر المشترك لم يمنع التعدد والتنوع، بل إن شئنا الاختلاف والتنازع والانقسام. وما يحاول المؤلف إبرازه هو محاولة مرافقة التجربة الحركية الإسلامية في الجزائر في علاقتها بمعطى القطرية والدولية، فبعض أجنحة الحركة الإسلامية في الجزائر وفاعلياتها كان يعتمد خيار القطرية أو المحلية ويرى أنه الأصلح في تسيير الحالة الدعوية والحركية في الجزائر، بينما كان لأجنحة أخرى (الجناح الدولي) مقاربات مغايرة إزاء هذه القضية، وإزاء قضايا أخرى كانت سببًا للتمايز والافتراق، بل للاستقطاب والصراع. مع التركيز على عرض لتجربة جماعة البناء الحضاري ومناقشتها (أي جماعة الجزأرة كما يصطلح عليها بعضهم، أو أنصار الإسلام الجزائري)، وكيف تعاملت مع الخبرة الحركية الإسلامية الوافدة من المشرق العربي والإسلامي، على صعيد الفكرة وعلى صعيد التنظيم.

في ما خص الدراسة الخامسة، يحلل امحمد جبرون التحولين اللذين أصابا الدولة الإسلامية منذ تأسيسها، تحت عنوان «الدولة الإسلامية من القرآن إلى السلطان ومن الأمة إلى العصبية: تحليل تاريخي للتحول»، فيطرح عددًا من الأفكار الجديدة التي تضفي على التحول السياسي العميق الذي شهدته الدولة الإسلامية طابعًا موضوعيًا، وأنه لم يكن انحرافًا سياسيًا وأخلاقيًا، كما يتصور كثيرون من الإسلاميين، بل كان ضرورة تاريخية اقتضتها روح العصر وأحواله. فالتحول من دولة القرآن (السلطة الأخلاقية) إلى دولة السلطان (السلطة القهرية)، هو تحول أول، فيما جرى التحول الثاني بالانتقال من دولة الأمة إلى دولة العصبية. وأكرهت مجموعة من العوامل والأوضاع التاريخية الدولة الإسلامية

على الانتقال من شرعية الأمة إلى شرعية العصبية، لأن الدولة الأموية مثلًا كانت بين مسارين: إما التشبث بشرعية الأمة مع استحالتها التاريخية، وبالتالي التحول إلى طوبى، والانفصال عن التاريخ، مع ما قد يتسبب فيه هذا المسار من أضرار ليس أقلها ذهاب الدين؛ وإما التكيف مع الإكراه التاريخي، وقبول النقص، واختار المسلمون الخيار الثاني، والنزول على حكم التاريخ، وبالتالي فالدولة الأموية والدولة العباسية وغيرهما من الدول الإسلامية التي جاءت بعدهما هي تجسيد للمبادئ السياسية للإسلام في حدود المتاح تاريخيًا.

موضوع الدراسة السادسة «مفهمة الدولة عند الإسلاميين: قراءة في نماذج مختارة» لأنور الجمعاوي، وفيها تدليل على أهمية الوعي بكيفيّات تشكّل مفهوم الدولة وآليات انتظامه في داخل الأنساق الفكرية للإسلاميين، والوعي بأهم المقتضيات التاريخية والأوضاع الثقافية التي ساهمت في إمعان هؤلاء النظر في الدولة والاحتفال بها في مدوناتهم. ومن المهمّ وصل المفهوم بالبيئة التاريخية التي احتضنته، والسياقات العمرانية/ الثقافية التي أنتجته. أما انخراط شق كبير من الإسلاميين في دورة الفعل السياسي تنظيرًا وممارسة، تفكيرًا أو معارضة فيغري بالبحث في مدى استحضارهم مفهوم الدولة وأنماط مأسستهم له واستدلالهم عليه. ومن الأسباب الدّاعية إلى الحفر في مفهمة الدولة عند الإسلاميين، بحسب الباحث، القيمة الاعتبارية للدولة بما أنها جهاز سيادي وكيان مؤسساتي يشرف على تنظيم شؤون الناس، وفق نمط حكم مخصوص. فتعلّق مهمة الدولة بإدارة شؤون العمران، والإشراف على تنظيم سلوك الأفراد والجماعات، وعلى تأسيس التفاعل بين مكونات البناء المجتمعي على اختلافها، يجعلها ذات أهمية مركزية في أي مشروع أيديولوجي يروم استتباع المواطنين أو حكمهم. لذلك يرى الباحث أن من المفيد الوقوف عند تفصيلات استحضار مفهوم الدولة عند الإسلاميين، لأنهم قد جعلوا تاريخيًا من تغيير نظام الحكم السائد غاية من غاياتهم، ونهجوا في السعي إلى ذلك مناهج راوحت بين الاحتجاج السلمي، والخروج العنيف على الدولة في زمن الاستعمار أو في فترة ما يُسمّى بدولة الاستقلال. فالوصول إلى الحكم والنزاع على الدولة شاغل جوهري من شواغل قطاع مهم من الإسلاميين المعاصرين، ومطلب من مطالب عصر التأسيس وزمن الانتشار، يُضاف إلى ذلك أن حالات وصول عدد من الحركات الإسلامية إلى الحكم في عدد من الدول

قبل ثورات الربيع العربي وبعده، هي في الحقيقة عينات عملية مختلفة لانتقال هذا الفصيل السياسي من طور التنظير للدولة إلى طور إجراء امتحان الحكم. وهذا تحوّل يقتضي التدبر، ويُحْوِج إلى البحث في مدى ثبات مقالة الدولة عند الإسلاميين، ومدى تطورها ماهويًا وإجرائيًا، ومدى تماثلها أو تمايزها من منطقة إلى أخرى ومن حقبة إلى سواها.

بالنسبة إلى الدراسة **السابعة**، عنوانها سؤال مشروع وطريف «هل يمكن الدولة أن تعتنق الإسلام؟». ويريد الباحث أوفامير أنجوم من هذا السؤال الذي يراه ساخرًا تسليط الضوء على الصراع الراهن بين الدولة التي تشكّل أساس الحداثة من جهة، والإسلام في الجهة المقابلة. ويقترح أن أسْلَمَة الدولة لا يمكن أن يُسلَّم بها جدلًا، لأن الدولة موضوع حديث، يتضمن مجموعة من المؤسسات، والممارسات، والتطلعات، بل الميتافيزيقا كذلك، غير مسبوقة تاريخيًّا. هل يمكن الدولة الحديثة، بصرف النظر عمّن يحكمها وعن القوانين المطبَّقة فيها، أن تُسمَّى «إسلامية»؟ إنّ هذا السؤال وافتراضاته المسبقة وارتداداته هي ما تُعنى به الدراسة، وتعمل في سبيل الإجابة عنه على البحث في مواقف الباحثين المشغولين بسؤال الدولة الحديثة والإسلام وفي آرائهم ومقارباتهم.

أما الدراسة **الثامنة** «الخطاب الديني والديمقراطية والحريات المدنية في المطبوعات الإسلامية في البوسنة والهرسك» لإليمانا ميميسيفتش، فتحلل المطبوعات الإسلامية الرسمية لتحدد ما تعكسه من آفاق في ما يتعلق بالعلاقة بين الإسلام والديمقراطية والحريات المدنية. وترى الباحثة أن مؤلفي الكتب والمقالات التي راجعتها يعتبرون أن الإسلام والديمقراطية والحريات المدنية جميعها متوافقة بشكل أساس، ويشيرون إلى الاختلافات من حيث الفهم المعاصر للحريات المدنية التي وضعها الإنسان والطابع الإلهي للقانون في الإسلام. وهكذا فإنهم يوحون بأن الحريات المدنية تتوافق توافقًا كاملًا مع الدين والقانون الإسلامي ومع المبادئ والتعاليم الأساسية للعدالة الإسلامية. والإنسان، بصفته خليفة الله في الأرض، مسؤول عن ترسيخ العدالة لأنها لا يمكن أن تتحقق من دون ضمان الحريات المدنية، وبذلك تكون المسؤولية الرئيسة للإنسان هي الدفاع عن الحقوق التي تعبّر عن إخلاصه لله. وبالتالي فإن الإسلام كدين ليس مفتوحًا للإعلان عن حقوق الإنسان والحريات والدفاع عنهم فحسب، بل إن قرآنه

الكريم يذكر هذه الحقوق. وفي ما يتعلق بعلاقة الإسلام بالديمقراطية، ثمة مفاهيم رئيسة بارزة عدة تدعم مبدأ الديمقراطية: مبادئ الشورى والإجماع والاجتهاد. يناقش بعض المؤلفين الديمقراطية الإسلامية، بينما يقارن آخرون الأنظمة الديمقراطية (الولايات المتحدة في الأغلب) محاولين الإشارة إلى التناقض المزعوم بين الحكم الديمقراطي والحكم الإسلامي ومرونة الإسلام في قبول المبادئ الديمقراطية. تعتبر الديمقراطية في الأساس شكلًا من أشكال الحكم التي تتيح الوصول إلى العدالة بوصفها قيمة أساسية في الإسلام. وباعتبار أن القرآن لا يحدد شكل الحكم وأن العدالة هي القيمة السامية الأساسية، فإن مجرد السعي إلى العدالة يمكّن المسلمين من تشكيل نظام سياسي يتيح ترسيخها امتثالًا للمطالب المعاصرة. إذًا، فتحليل المطبوعات الإسلامية الرسمية في البوسنة والهرسك يشير إلى نهج تقدمي من حيث علاقة الإسلام بحقوق الإنسان، وإلى توجه يدعم الديمقراطية ويؤكد توافق الإسلام مع المجتمع المدني والديمقراطية، بحسب الباحثة وهذا ما تحاول إثباته في متن الدراسة.

نصل إلى الدراسة التاسعة «الإسلاميون والدولة الحديثة: حزب العدالة والتنمية والنيوليبرالية في تركيا: أسلمة النيوليبرالية وترسيخها في الإسلام» لعبد الرحمن حسام، حيث يدرس الباحث افتراض أن المجال السياسي والدولة يتحملان التفكيك ويتجاوزانه، باعتبارهما من ضمن الوافدين الجدد من المحيط إلى المركز، وفي النهاية يسيطر عليهما منطق الدولة وتاليًا يعيدان إنتاجه. ويهتم الباحث في بحثه هذا بتفنيد هذه الفرضية بالتركيز على عملية النيوليبرالية في تركيا وكيف تعامل معها حزب العدالة والتنمية من حيث الاستمرارية والتغيير، كل ذلك في سياق الإسلاميين والدولة الحديثة. الأسئلة الرئيسة هي: كيف تعامل حزب العدالة والتنمية مع النيوليبرالية؟ ماذا كان نهج الدولة التقليدي تجاه هذه المسألة؟ وما مدى اختلاف أنموذج حزب العدالة والتنمية؟ ويستنتج أن حزب العدالة والتنمية النيوليبرالي نجح في أثناء عهده في تحقيق عملية ترسيخ النيوليبرالية في الدولة والمجتمع وفي العلاقة بينهما. بدأ الحزب عهده باعتماد كبير على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وسياسة الاتحاد الأوروبي الاقتصادية، الأمر الذي أدى إلى حدوث تغييرات هائلة وجوهرية في السياسات والنظام القانوني. ومن بين المعايير الكثيرة التي تكشف كيف شارك حزب العدالة والتنمية عمدًا وعدائيًا

في التحول النيوليبرالي لتركيا وشجع على ذلك، يركز المؤلف على الخصخصة في تركيا، في إطار ديونها الخارجية وعلاقتها بصندوق النقد الدولي. وأخيرًا، لاحظ شعبية النيوليبرالية الجديدة في حزب العدالة والتنمية، وقدّم تحليلًا يشرح لماذا لم يغيّر الحزب المسار النيوليبرالي الذي مهدته الحكومات السابقة؟

في الدراسة **العاشرة** «الحاكمية في فكر الحركة الإسلامية بعد الربيع العربي، بين الخفاء والتجلي: مدخل إلى تفكيك أنموذج ثيوقراطي (دراسة في الحالة المغربية)» لمحمد همام، يهتم الباحث بما يراه من إرباك في الاستخدام اللفظي العام لمفهوم «الحاكمية» في الذهنية الإسلامية، وهو إرباك خيم على خطط الحركات الإسلامية ومشروعاتها السياسية ورؤاها الفكرية، فحدثت انحرافات عقلية وفكرية وسلوكية، نتجت من ظن كثيرين من أعضاء الحركات الإسلامية بأنهم يجسدون بمشروعاتهم السياسية «حكم الله»، وأنهم «خلفاء» الله في الأرض؛ فاستبيحت الحقوق، وسقط إسلاميون مناضلون شرفاء، في أغلاط فادحة، ودافعوا عن أطروحات فكرية تحصر العقلية الإسلامية في إطار ظواهر النصوص، في غياب أي استيعاب منهجي للقرآن الكريم، ولـ«ماورائيات» النصوص، أو على الأقل «مقاصدها». واستخدمت «الحاكمية» كمفهوم تحريضي عند الكثير من الفصائل الإسلامية لعرض ما تراه «مشروعًا إسلاميًا»، في الحكم والسلطة. ويرى الباحث أن ما يقدمه في الدراسة هو سعي إلى تجاوز مفهوم الحاكمية، كأطروحة فكرية وسياسية وحركية مغلوطة، من خلال مقاربة فلسفية، ذات نزوع نقدي، تتجاوز الفكر اللاهوتي وكذلك الوضعي، في إطار تفاعل بين الغيب (الدين) بكامل مطلقيته مع مطلق الوجود الإنساني ومطلق الوجود الطبيعي. كما يسعى البحث إلى التنبيه على ضرورة أن تغيّر الحركات الإسلامية استراتيجيتها الذهنية، للمساهمة الفاعلة والإيجابية في إنجاز مهمات التحرير والديمقراطية، في خضم الربيع الديمقراطي مع الفاعلين في مجتمعاتها، موالين أو معارضين، عبر إحداث تحولات نوعية في بنيتها الذهنية والحركية التي كانت منحصرة بكاملها في تكوين الجماعة وبناء التنظيم، والانتقال إلى التعامل المفتوح والمبدع مع قوانين الحركة الاجتماعية والتاريخية والثقافية ومع اتجاهاتها المنوعة.

يهتم الباحث بلال محمد شلش في دراسته، **الحادية عشرة**، «التجربة التاريخية: «النبوية والراشدة» كمصدر تشريع لدولة النبهاني» ببيان رؤية تقي الدين النبهاني

مؤسس حزب التحرير ومنظّره الأول - للدولة الإسلامية منطلقًا من كون الشريعة الإسلامية لم تترك تفصيلًا إلا وأتت عليه. فعرض نظرة النبهاني إلى التاريخ الإسلامي وإشكاليات كتابته، ومبرراته لاستخدام التاريخ «كمصدر تشريع»، ولتأثير الواقع المعاصر الذي عاشه في قراءته واستخدامه لهذا التاريخ، وقدرته على الوصول إلى أنموذجه للدولة الإسلامية. وناقش الباحث عددًا من النماذج لهذا الاستخدام، معتمدًا على كتابات النبهاني المختلفة التي صدرت باسمه أو باسم الحزب وتأكدتْ نسبتها إليه. وعلى الرغم من أن النبهاني ينظّر لدولة موعودة إلا أنه كما يبدو وقع تحت ضغطين: **الأول**، فهمه لطبيعة نظام الحكم وقراءته للتجربة التاريخية، و**الثاني**، الدولة القطرية الحديثة المتأثرة بالنماذج الغربية. وإن كان المفترض من النبهاني أن ينظّر لأنموذج يستلهم فيه التجربة النبوية والراشدة باعتبارها التنزيل الأول لقيم القرآن والسنّة العليا، ويحاول أن يقترب من روح الإسلام ومبادئه، إلا أن سطوة أنموذج الدولة الحديثة والحاجة إلى إيجاد بديل أصيل - شكلًا على الأقل - كانتا أعلى. فقدم أنموذجًا يعطي صلاحيات أسطورية لرأس الدولة معتقدًا بإمكان وجود حاكم عادل بعد أن تتوافر له جميع الإمكانات المؤهلة للاستبداد.

في ما خص الدراسة الثانية عشرة «إشكالية تأسيس «نظام الحكم» في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية: بحث في المنهجيات والتحديات» لرشيد الحاج صالح، يتطرق الباحث إلى القضية الأكثر إثارة للنقاش إسلاميًا، وهي إمكان إقامة دولة مدنية إسلامية، أو نظام ديمقراطي إسلامي، يزاوج بين قيم الإسلام من: عدالة ومساواة وحرية دينية ونزعة إنسانية... إلخ، وقيم الحداثة السياسية العالمية القائمة على: الديمقراطية والعقلانية والعقد الاجتماعي والفردية والمواطنة... إلخ، ولا سيما أن مسألة التوفيق مسألة معقدة منهجيًا وأيديولوجيًا، بسبب الاختلافات التي لا يستهان بها بين منظومة المبادئ الإسلامية التي تنظم العمل السياسي في الإسلام ومفاهيم النظام الديمقراطي الغربي. فالأولى قائمة على: الشورى، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستخلاف الإنسان في الأرض... إلخ، والثانية قائمة على: الحريات السياسية، وحقوق الإنسان، والحق الطبيعي والعقلانية... إلخ. ويرى الباحث أننا إذا عدنا إلى مجمل القضية، أي الأسس التي على أساسها يقبل الفكر الإسلامي المعاصر نظامَ حكم ديمقراطي

حداثوي، لوجدنا أن هذا الفكر ينقسم اتجاهين: الاتجاه الخصوصي الذي يؤكد التوفيق بين قيم الحداثة السياسية الغربية ومبادئ الإسلام، شريطة إعطاء نظام الحكم خصوصية إسلامية، والاتجاه العالمي الذي يعتقد أن الدين الإسلامي دين عالمي ذو طابع إنساني شامل، وهو موجود بفاعلية منذ نحو أربعة عشر قرنًا، وأنه عاصر شعوبًا وحضارات، وتفاعل معها فأخذ منها الكثير وأعطاها الكثير، ولذلك لا يضير هذا الدين أن يبحث في داخله عما يتوافق مع المفهوم الحديث للدولة المدنية، من دون التطرق إلى أي حديث عن خصوصيات أو استثناءات تخشى من العولمة أو من الغرب على الإسلام. بناء على هذا، يرفض هذا الاتجاه مقولة «الخصوصية» ويعتبرها بدعة تساعد في تحجيم الفقه الإسلامي وتقف بينه وبين عالميته. ويأتي البحث هنا كمقاربة منهجية بين الاتجاهين المذكورين، لتحليل الأسس والمقولات التي ينطلق منها كل اتجاه، والإشكاليات التي تتفرع من كل رؤية، والتحديات التي تواجهه، ليخلص الباحث إلى خاتمة تقوّم الاتجاهين السابقين وتستشرف مستقبل «نظام الحكم في الإسلام» على وقع الحراك السياسي الكبير الذي نعيشه اليوم، بعد سبات طال أمده عقودًا طويلة.

في الدراسة الثالثة عشرة «مسألة الحاكمية في الخطاب النظري الحركي الإسلامي: بين النص والتأويل» لعبد العزيز راجل، بحث في انبعاث الخط القطبي (سيد قطب) في مسيرة الخط الإخواني، ليشكل علامة فارقة في داخل حركات الإسلام السياسي، ونقلة مهمة أعادت الخط الإخواني إلى مربع الصفر نظرًا إلى ما تحمله أفكاره من ثورية، وما أحدثه من تأثير ملحوظ في فصائل الإسلام السياسي كلها، في الوطن العربي، حيث طرح جملة من المفاهيم التي شكلت أهم ركائز الخطاب السياسي الإسلامي، نذكر منها على المستوى السياسي مفهوم «الحاكمية» و«الطاغوت» إلى جانب مفاهيم أخرى من قبيل «الجاهلية»، «التوحيد»، «الإسلام» و«الإيمان»، و«الجهاد»، و«الجماعة»، و«الطليعة و«الشريعة»... إلخ. ويرى الباحث أن «نظرية الحاكمية» أحدثت انقسامات واتجاهات متباينة في داخل الخطاب الإسلامي السياسي، ما بين الخط الإخواني (حسن البنا) والخط القطبي (سيد قطب) الذي انبثق منه الخط السلفي الجهادي، ليطور في ما بعد أفكاره ومواقفه. كما جعل كل من قطب والمودودي من مفهوم «الحاكمية» العنوان البارز في مشروعهما السياسي الإسلامي، وطوقاه بمجموعة من النصوص القرآنية التي

تنص على وجوب تحكيم الله، كما صبغا المفهوم بطابع سياسي بارز. ويحاول الباحث في دراسته هذه الوقوف عند مدلول الحكم في النص القرآني الذي أسس عليه تأويل مفهوم الحاكمية، ثم يردف بالحديث عن التأويل السياسي للمفهوم من خلال النماذج التالية: أنموذج أبي الأعلى المودودي، وأنموذج سيد قطب، والأنموذج السلفي الجهادي، ثم يتحدث عن التأويل «المعرفي» المستخدم لآليات المعرفة الحديثة وأدواتها، مع التمثيل بنماذج من أصحاب هذا الاتجاه النقدي لمفهوم الحاكمية الإلهية من خلال بعض كتاباتهم. ليختم في الأخير بخلاصة عامة.

أما الدراسة الرابعة عشرة «الإسلاميون والدولة: محددات التجديد ومعالمه في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة» لعبد الغني عماد، فتتضمن إشكالية تتمثل في التحدي الذي أطلقه الربيع العربي في شأن إمكان الانتقال من مشروع «الدعوة» إلى مشروع «الدولة»، وإدماج متطلبات هذا الانتقال في منظومة المشروع الحركي الإسلامي. ولعل هذه الإشكالية هي أخطر ما يواجه الإسلاميين اليوم، وتمثل الامتحان الأصعب أمامهم، بحسب المؤلف. ويحاول الباحث مناقشة واختبار فرضية تنطلق من اعتبار أن، كلما ترسخت المنظومة الديمقراطية وزادت درجة الانفتاح السياسي وفتح المجال أمام إدماج حقيقي للتيارات الإسلامية في المشهد السياسي، حدثت في المقابل تغيرات بنيوية في خطابها الفكري والسياسي تجاه «مشروع الدولة». ذلك أن المشاركة في السلطة «تروّض» الأيديولوجيا، وتدفع الفاعلين السياسيين إلى ترشيد الشعارات وعقلنتها، وتحررهم من أوهامها وتضعهم مباشرة في مواجهة حقائق ووقائع وضرورات الإنجاز المطلبي. فمشروع «الدعوة» وخطابها يختلفان عن مشروع «الدولة» ومنطقها، ففي الحالة الأولى تمثل الطوبى والأيديولوجيا رأسمالًا غنيًا، وفي الثانية تتحولان عبئًا شقيًا، لذلك يكثر فيها الحديث عن فقه «الضرورة» والمصلحة والموازنات والمواءمات والأولويات والواقع. ويستخدم الباحث في تحليلاته مقاربة ماكس فيبر للأنموذج المثالي (Ideal Type)، واستخدام فيبر المبتكر لهذا المفهوم كطريقة منهجية لفهم التصورات الذهنية والعقلية ومحاولة تقديم تفسيرات سببية لها. كما يستفيد من الإطار النظري الغني لكارل مانهايم في كتابه عن الطوبى والأيديولوجيا، وهو من الأدبيات المهمة في علم الاجتماع.

يعالج علي السيد أبو فرحة في دراسته الخامسة عشرة ««التشوهات الفكرية» في بناء مفهوم الدولة المدنية» تعرُّض مفهوم الدولة للغط مجتمعي وأكاديمي وإعلامي، في إطار خبرات اجتماعية وسياسية واقتصادية مختلفة، وسياقات زمانية ومكانية متباينة، حيث سعى عدد من الباحثين والمعنيين والممارسين على مدار تاريخ استخدامه وتأصيله إلى إلحاق الكثير من الأفكار والصفات به. فهناك من تحدث قديمًا عن «دولة المدينة»، و«دولة الخلافة»، و«الدولة الدينية»، وفي الفكر المعاصر عن «الدولة القومية»، و«الدولة الاشتراكية». وثمة من تحدث عن «الدولة الديمقراطية»، و«الدولة الإمبريالية»، و«الدولة التابعة»، و«الدولة الفاشلة»، و«الدولة العسكرية» و«الدولة البوليسية»، وحتى «الدولة المارقة»، و«الدولة العاصية» وأخيرًا «الدولة المدنية». بيد أن مفهوم «الدولة»، بحسب الباحث، وصلته بلفظة «المدنية» أصابهما المزيد من الاهتمام، قديمًا في الخبرة الغربية، وهي الأساس، وأخيرًا في الواقع العربي المعاصر على مدار السنوات السالفة. وكان أكثره زخمًا في عقب التحولات السياسية في السنوات الثلاث الأخيرة التي أُشيعت تسميتها إعلاميًا بـ «ثورات الربيع العربي»، وذلك بمحاولة بعض الباحثين والممارسين والمعنيين والإعلاميين تأطيره في ثنائيات متباينة، فتارة يورّط هذا المفهوم في «ثنائية الدولة المدنية في مواجهة الدولة العسكرية»، وتارة يُحتجز في ثنائية «الدولة المدنية في مواجهة الدولة الدينية». وبناء عليه يسعى الباحث، في هذا المقام، إلى الوقوف على الاجتهادات الفكرية التي ساهمت في بلورة مفهوم «الدولة» كفكرة رئيسة، وحقيقة إلحاق صفة «المدنية» به وحدودها، في ضوء السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية والزمنية والمكانية المختلفة كنقطة أولى، ثم يتطرق إلى مسألة التعاطي العربي مع هذا المفهوم قبل ما يُسمى «ثورات الربيع العربي»، بتوريطه في ثنائيات عدة كما ورد ذكره، وأخيرًا محاولة الوقوف على حدود الصلة بين مفهوم «الدولة» من ناحية ومفاهيم «المدنية» و«الدينية» و«العسكرية» من ناحية أخرى، وذلك للوقوف على ما ينتظره المواطن العربي من الدولة وصيغتها المؤطرة لسلوكه.

بالنسبة إلى الدراسة السادسة عشرة «بناء الدولة الحديثة بين نظرية إمارة المؤمنين وأطروحات الإسلام السياسي في المغرب: قراءة في فرص التعايش والاندماج، ومخاطر التنازع» لمحمد الغالي، هناك محاولة للإجابة عن أسئلة

في شأن آفاق الدولة المعاصرة المغربية ومستقبلها، في ضوء نظام ملكي يسود ويحكم بناءً على نظرية إمارة المؤمنين من جهة، وأطروحات الإسلام السياسي الصاعد من جهة ثانية. وفي الدراسة محاولة لفهم أبعاد عدم تمكن الحقل السياسي المغربي من أن يتطور تطورًا مستقلًا عن الحقل الديني (إمارة المؤمنين)، ولتحقيق قراءة تستوعب عناصر البزوغ القوي للإسلام السياسي، كفاعل جديد في الحياة السياسية، وحدود استيعابه وإدارة اندماجه في ميزان القوة المؤسساتي، وأي مستقبل له في مشروع الدولة المغربية، ثم الوقوف عند عناصر وجود فرص متاحة أو ممكنة من أجل تعايش مستدام واندماج حقيقي بين النظام الملكي القائم على إمارة المؤمنين ومكونات الإسلام السياسي. واهتم الباحث في ضوء ذلك، بقياس مدى مخاطر التصادم أو التنازع بين إمارة المؤمنين من جهة، ومكونات الإسلام السياسي من جهة ثانية، وأثره في مستقبل الدولة المغربية من خلال التحولات والتطورات المعاصرة التي يمكن قياسها من خلال مؤشر نظام القيم الصاعد، أو من خلال مؤشر الأدوار الجديدة المفترضة للدولة. وانتهج الباحث في دراسته منهجية تتشكل من تحليل مضمون مجموعة من النصوص التي أنتجها الفاعلون الأساسيون في الحياة السياسية المغربية، وتحليل مجموعة من أنساق الفعل والسلوك لتحديد استراتيجيا أهم الفاعلين، إضافة إلى اعتماد دراسة ميدانية من خلال التشخيص الذي اعتمد على عينة من المواطنين والمواطنات (تضم 600 مستجوب) لقياس اتجاه آرائهم في ضوء نظام القيم المجتمعي الصاعد، وذلك في موضوع علاقة الدين بالسياسة.

الدراسة السابعة عشرة «إسلامي واقعي وليبرالي أم بنيوي: مسارات الدولة والأمة في التنظيم الدولي المعاصر» لمشاري الرويح، محاولة لتوصيف إشكالية «الدولة والأمة» التي لا يمكن تجاهلها في أي جهد نظري وبحثي، يهدف إلى فهم أي فعل ذي توجه إسلامي في التنظيم الدولي المعاصر وإلى تفسيره. ويقدم الباحث قراءة لمفهوم الأمة الإسلامية، من خلال أدبيات العمل الجماعي المعنوي والمؤسساتي وعناصره، لإضفاء قدرة تشغيلية أكبر على هذا المفهوم، وربطه بهيكل التنظيم الدولي المعاصر من جهة، وبالدولة من جهة أخرى. كما يتناول عددًا من المعايير السلوكية والسياسية لتقويم مدى تبلور عناصر العمل الجماعي للأمة الإسلامية، في سلوك وتعريف المصلحة وهوية الدول ذات

التوجه الإسلامي. ثم يسعى إلى خوض نقاش معرفي، في شأن دور الأطر النظرية والأدوات البحثية الغربية التي يستخدمها باحثون كثيرون في العالم الإسلامي في تقييد الخيال البحثي الجماعي، من «رؤية» مساحة هيكلية قد تكون قادرة على «حمل» عناصر العمل الجماعي الإسلامي، وإمكان تبلور علاقات سببية وتركيبية بين تلك العناصر من جهة، ومحدّدات فعل الدولة من جهة أخرى؛ إذ يستوجب ذلك، أولًا، إعادة فهم الأطر النظرية الغربية للعلاقات الدولية كأطر تفسيرية للعلاقة بين هيكل العلاقات الدولية ومحدّدات فعل الدولة من هوية، ومصلحة، وسلوك. وثانيًا، يتطلب ذلك بالضرورة إعادة توصيف لهيكل العلاقات الدولية إضافةً إلى إعادة توصيف علاقته بسلوك الدولة ومصلحتها وهويتها. من أجل هذه الأهداف ينتقد الباحث مستويات التحليل التقليدية بافتراض أنها الأرضية البحثية، بل الوجودية التي يجري من خلالها توصيف طبيعة الكيانات المختلفة (كالدولة وهيكل العلاقات الدولية)، إضافةً إلى كونها خريطة لتتبع العلاقات بين تلك الكيانات، أي إن إصلاح الخلل في مستويات التحليل قد يساهم مساهمة كبيرة في إصلاح الخلل في توصيف تلك الكيانات والعلاقات بينها؛ فالمبحث الثالث في الدراسة يقوم بتوصيف ماهية المستويات وطبيعتها، قبل افتراض العلاقات السببية والتركيبية بين الكيانات الشاغلة لكل مستوى. وينتهي الباحث باقتراح إضافة مستوى تحليلي خاص بالأمة الإسلامية مع توصيف لأبعاد هيكلية علاقاتية وقيمية ومادية عابرة المستويات كلها، وفي الوقت نفسه معبّرة عن الترتيبات الهيكلية الخاصة بكل مستوى. ويعود في الورقة إلى مناقشة عناصر العمل الجماعي ومعايير ربطها بمحدّدات فعل الدولة وإمكان «توطينها» كمعانٍ هيكلية لمستوى «الأمة الإسلامية» في مستويات التحليل.

في الدراسة الأخيرة الثامنة عشرة «ما صلاحية دولة المدينة ونظام الخلافة الراشدة كأنموذجين لدولة إسلامية معاصرة؟» لموسى محمد الباشا، يطرح الباحث تساؤلين رئيسين: هل الإطار التنظيمي الذي أَوْجَدَه الرسول الخاتم في يثرب هو كيان دولة، مارس من خلالها سلطة زمنية، كما يزعم بعض عرابي التيارات الإسلامية السياسية؟ والتساؤل يستهدف تأكيد صدقية صحة الفرضية، أو زيفها. والسؤال الثاني: ما جوهر طبيعة مرجعية الشرعية (لاهوتية أم ناسوتية) التي تسنَّم بمقتضاها مَنْ نعِتوُا بصفة «الخلفاء الراشدين» سُدَّة الحكم، وأمسكوا بمقاليد

أزمة السلطة، ومارسوا صلاحيات النظر والتقرير في أمور المسلمين العامة الدينية والدنيوية من جهةٍ، وهل تصلح تلك المرجعيَّات عينها لتكون مصادر لشرعية تؤسس بموجبها وتمارس وفقًا لها السلطة العامة في دولة إسلامية معاصرة من جهةٍ أخرى؟ ويوظف الباحث في دراسته المنهجين التاريخي والتحليلي، عند تلمس تقديم إجابات موضوعية عن التساؤلين. مستهلًا المحور الأول بمحاولة عرض وتحليل رؤية بعض عرابي التيارات السياسية الإسلامية التي تنعتْ الكيان الذي أوجده الرسول الخاتم في يثرب بمُسَمَّى دولة. أمَّا في المحور الثاني فسعى إلى التعريف بماهيَّة طبيعة مرجعيَّات الشرعية التي بمقتضاها أسّس مُسَمَّى دولة الخلافة الراشدة، ثم تحليل لمحصلات المحورين في محاولة للتقرير في صلاحية أو عدم صلاحية مسمى دولة المدينة ونظام الخلافة الراشدة كأنموذجين مرجعيين تتمثلهما تيارات الإسلاميين وتقتدي بهما في سعيها إلى تأسيس دولة إسلامية معاصرة.

الفصل الأول

جدلية الصراع في شأن الطبيعة الدينية والمدنية للدولة في المغرب

الحسين أعبوشي

تكمن أهمية دراسة موضوع «جدلية الصراع في شأن الطبيعة الدينية والمدنية للدولة في المغرب» في الوقوف على كيفية التوفيق، في داخل الوثيقة الدستورية نفسها بين منطقين للدولة، منطق الدولة المدنية ومنطق الدولة ذات الطبيعة الدينية. يقدم الدستور المغربي لفاتح تموز/ يوليو 2011، في ديباجته، المملكة المغربية على أنها «دولة إسلامية ذات سيادة كاملة»، ويضيف أن «الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد ممارسة شؤونه الدينية»[1]، كما يؤكد في بابه الثالث أن «الملك، أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية. يرأس الملك المجلس العلمي الأعلى الذي يتولى دراسة القضايا التي يعرضها عليه. ويعتبر المجلس الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى التي تعتمد رسميًا في شأن المسائل المحالة عليه، استنادًا إلى مبادئ وأحكام الدين الإسلامي الحنيف، ومقاصده السمحة»[2].

ترسم هذه النصوص من القانون الأسمى المحدد لشكل الدولة وطبيعة النظام السياسي ونمط الحكم، معالم دولة ذات طبيعة دينية يتولى أمورها الدينية والسياسية أمير المؤمنين. وفي الوقت نفسه توطد معالم دولة مدنية، فيها مواطنون أحرار، متساوون في الحقوق والحريات، ويشكلون مصدر السلطات التي يفوضونها لمن يمارسها بالنيابة عنهم في إطار نظام حكم ملكي دستوري، وديمقراطية اجتماعية وبرلمانية؛ إذ ينص الدستور على أن «السيادة للأمة، تمارسها مباشرة بالاستفتاء، وبصفة غير مباشرة بواسطة ممثليها. تختار الأمة ممثليها في المؤسسات المنتخبة

---

(1) «دستور فاتح يوليو 2011،» الجريدة الرسمية (المغرب)، عدد 5964 مكرر (28 شعبان 1432هـ - 30 تموز/ يوليو 2011)، <http://adala.justice.gov.ma/production/constitution/Ar/constitution.pdf>.

(2) المصدر نفسه، الفصل 41.

بالاقتراع الحر والنزيه والمنتظم»[3]، كما يذكر[4] أن «القانون هو أسمى تعبير عن إرادة الأمة. والجميع، أشخاصًا ذاتيين أو اعتباريين، بمن فيهم السلطات العمومية، متساوون أمامه، وملزمون بالامتثال له». يصدر القانون عن البرلمان المنتخب والحكومة تسهر على تنفيذه والسلطة القضائية تعمل على فرض احترامه من أجل ضمان الحقوق والحريات التي ينص عليها الدستور للمواطن والمواطنة.

كما تكمن أهمية الدراسة في المساهمة في النقاش الذي يثيره مفهوم الدولة في هذه اللحظة الانتقالية والعصيبة من تاريخ بلداننا العربية، خصوصًا أمام التحولات المعاقة الناتجة أساسًا من عدم تجذر الدولة، ككيانٍ متعالٍ عن الانتماءات المرتبطة بالهوية الدينية واللغوية والعرقية، ذلك أن بناء الدولة رهين بوجود هوية تكرس الإحساس بضرورة العيش المشترك. وتتشكل الهوية عندما لا تتعارض مع باقي الأشكال الأخرى للولاءات، بل تؤكدها وتعمل على تحييدها، خصوصًا الولاءات ذات الطبيعة الدينية. المفروض في الدولة أنها إطار يضع حدًا لكل الانتماءات ذات الطبيعة الهوياتية، مقابل التوطيد القانوني للانتماء إليها.

ننطلق في استحضار المدخل القانوني والدستوري، على وجه التحديد لمقاربة مسائل ذات طبيعة نظرية وفلسفية، خصوصًا إشكالية الدولة وطبيعتها، من قناعة معرفية مضمونها أن هذا النمط من الدراسات يتيح لنا الوقوف على الإفرازات القانونية للظواهر النظرية والفلسفية والسياسية والاجتماعية والثقافية، والملاحظ في هذا الإطار أن الفكر العربي شُغل بتطور جميع أشكال التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، لكن التحولات القانونية لم تنل الاهتمام بعد، أكان على مستوى التكوين أم على مستوى البحث العلمي، لذا فإن استحضار الجوانب القانونية والدستورية بالتحديد، في مقاربة إشكالية الدولة لدى التيارات الإسلامية في الحالة المغربية يكتسي أهمية علمية خاصة.

يستمد التركيز في الدراسة على الحالة المغربية مشروعيته من قناعة معرفية مضمونها أن البحث في المحلي يمكنه إغناء المعرفة بما يتيحه من مداخل منهجية

(3) المصدر نفسه، الفصل الثاني.

(4) المصدر نفسه، الفصل السادس.

على المستوى المقارن، ثم نظرًا إلى الإمكان الذي يتيحه المحلي في التأصيل المندمج للمفاهيم، كمفهوم الدولة والمواطنة.

الإشكالية البحثية

نروم من هذه الدراسة تقديم عناصر أولية لتفكيك الإشكالية البحثية التالية: كيف يمكن داخل النص الدستوري نفسه جمع مرجعيتين متعارضتين، مرجعية الدولة المدنية ومرجعية الدولة الدينية القائمة على إمارة المؤمنين؟ وكيف تعاملت التيارات الإسلامية/ الإسلاميون/ الحركات الإسلامية، أي التنظيمات والهيئات التي تعتمد «الإسلام» كهوية وكإطار مرجعي، وتعمل على أسلمة المجتمع وإعادة إنتاج دولة الخلافة، مع منطق دولة تعتبر الإسلام دين الدولة وأن الدولة لها طبيعة دينية، وأن الملك هو أمير المؤمنين الذي يجددون له الولاء بعقد البيعة؟ وكيف راهنت التيارات نفسها، مع احتكار الملك للحقل الديني واحتكاره لإنتاج القيم الدينية، على البعد المدني للدولة للبحث عن هوامش المشاركة السياسية كمدخل لمنافسة الملك في مشروعيته الدينية؟

التصور المفاهيمي وتحديد مؤشراته الرئيسة في المفاهيم المستعملة في الدراسة

- مفهوم التيارات الإسلامية

من دون الدخول في النقاش في دلالة توصيفات التيارات الإسلامية وأبعادها، من حيث تعددها وتعدد مرتكزاتها وبنياتها وهياكلها على حد السواء، ومن دون الخوض في التأويلات النظرية في شأن مفاهيم مثل: الإسلام السياسي، والإسلام الحركي والحركات الإسلامية والحركات الأصولية، ننطلق في هذا العمل من أن التيارات الإسلامية تشمل التنظيمات والهيئات التي تضع كهدف لها إقامة المجتمع الإسلامي عبر المدخل الدعوي أو إقامة الدولة الإسلامية عبر المدخل السياسي. وبناء عليه فإننا نستعمل مفهوم التيارات الإسلامية للإحالة على مكونين اثنين:

- حركة الإصلاح والتوحيد وذراعها السياسية حزب العدالة والتنمية.
- جماعة العدل والإحسان.

- الدولة المدنية والدولة الدينية

ننطلق في هذه الدراسة من أن الدولة المدنية ليست دولة ضدّ الدين، لكنها دولة تقوم على الحياد وتعتبر الدين لا يدخل ضمن انشغالاتها، كما أن تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية يجري من خلال النقاش بين مواطنين أحرار يتمتعون بالحقوق نفسها.

يترتب عن هذا التصور نظرية للدولة هي الدولة الديمقراطية، ونظرية للقانون هو القانون الوضعي الذي يجد مصدره في الجسم الاجتماعي الذي يمثل بدوره من خلال مؤسسات برلمانية ومؤسسات حكومية ومؤسسات قضائية.

بالنسبة إلى الدولة الدينية هي الدولة التي تكون في خدمة الدين، وتنطلق من أن المصدر الوحيد لتنظيم الحياة الاجتماعية والحياة السياسية هي التعاليم «الدينية» والتعاليم «الإلهية». ينتج من هذا التصور نظرية للدولة تكون في خدمة «الدين» ونظرية للقانون هو القانون «الإلهي».

منهجية الدراسة

صار واضحًا عند الباحثين الإبيستمولوجيين والمهتمين بمناهج العلوم أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهجية المتبعة. على هذا الأساس لن نكتفي بدراسة مؤسسة إمارة المؤمنين انطلاقًا من النظام المعياري واعتمادًا على المقترب القانوني، بل سنحاول الاستعانة في بحثنا بمجموعة من الأدوات، والتقنيات والأطر المفاهيمية التي أنتجتها حقول معرفية كعلم السياسة، وعلم الاجتماع السياسي، وذلك من أجل رصد مواقف التيارات الإسلامية وتصوراتها للطبيعة الدينية للدولة وفهمها، وتاليًا تفسير سلوكها ومواقفها تجاه الأبعاد المدنية التي يمكن أن نجدها في هذه الدولة الدينية، وذلك كله في إطار منهجية استقرائية تحليلية وتصنيفية، مبنية على المقارنة انطلاقًا من الوعي بأن الدراسة الجيدة لنص أو لسلوك سياسي تتحقق من خلال مقارنته بنص وسلوك مماثل ومشابه له، على الرغم من اختلاف سياقات إنتاج النص وبلورة السلوك.

إن هذا المسعى لا يمكن تحقيقه إلا في إطار علم قانوني دستوري، يطرح توجهًا جديدًا وإمكانات تفسيرية أكبر من خلال الانفتاح على حقول معرفية أخرى،

كعلم السياسة وعلم الاجتماع السياسي. وهذا التوجه المنهجي - القائم بالأساس على الانتقال من مقترب القانون الدستوري والاستعانة بالآليات والمفاهيم والتقنيات التي تنتجها العلوم الاجتماعية - إذا كان يجد مبرره في حدود المقاربة المعيارية فإنه يستمد مشروعيته المعرفية من الموضوع المدروس.

هذا الاختيار المنهجي سيكون محدّدًا موجهًا للبيبليوغرافيا التي اعتمدنا عليها في هذا البحث، والتي ستشمل مصادر ومراجع متخصصة وعامة، ومراجع من حقول معرفية متعددة، كما ستشمل خطبًا ملكية ووثائق وبيانات التيارات الإسلامية، فطموحنا للطرح الشمولي للموضوع حتّم علينا بيبليوغرافيا تتميز بالتنوع والتمايز.

تركز الدراسة على المؤشرات الرئيسة التالية

- طبيعة الدولة في المغرب انطلاقًا من الإطارات الدستورية.

- إمارة المؤمنين في النظام السياسي وموقف التيارات الإسلامية.

- توطيد الدستور لمكانة الدين وشروط التعايش بين الدولة الدينية والدولة المدنية.

أولًا: طبيعة الدولة في المغرب انطلاقًا من الإطار الدستوري

ظهر القانون الدستوري لتقنين السلطة المطلقة التي تمركزت في الملكية وطبقة النبلاء ولتقييدها في الغرب[5]. ولتحقيق هذا المسعى تضمن الدستور مجموعة من الآليات الدستورية هدفها تقييد السلطة عبر فصلها وتوزيعها، ووضع قواعد التنافس في شأنها وممارستها عبر الانتخابات، كما وضع قواعد تداولها في داخل أجهزة ومؤسسات كالبرلمان والحكومة. فإخضاع السلطة

(5) أدرج ميشيل مياي القانون الدستوري في سياق صراع البرجوازية من أجل احتكار السلطة السياسية من خلال تكسير التحالف الطبقي بين الملكية وطبقة النبلاء. انظر بهذا الصدد: ميشيل مياي، **دولة القانون: مقدمة في نقد القانون الدستوري**، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع؛ الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982)، و Michel Miaille, «Le droit constitutionnel et les sciences sociales,» *Revue du Droit public et de Science politique en France et à l'étranger* (1985), p. 288.

لقواعد قانونية مضبوطة ومحددة كان هو الهاجس الأساس للحركة الدستورية في مراحلها الأولى[6]، وبذلك شكلت القاعدة الدستورية شكلاً حديثًا وعصريًا للنشاط السياسي[7]، لأنها تجعل شروط ممارسة السلطة السياسية محددة مسبقًا ومتفقًا عليها، ولعل هذا ما يبرر أن الحركة الدستورية في بدايتها، في أواخر القرن الثامن عشر، كانت تدعو إلى بلورة القواعد الدستورية في وثيقة مكتوبة، تشكل الإطار المرجعي الضابط للممارسة السياسية. بهذا المعنى يحد النص الدستوري المكتوب مجال السلطة، ويضبط الصراعات والنزاعات عبر الشرعية[8]، ما دام يبلور آليات الوصول إلى السلطة[9] ووسائلها في داخل الدولة.

يمكن بناء على ذلك تأكيد أن دسترة السلطة هي مسار أُخضعت خلاله السلطة السياسية لقواعد قانونية وآليات مضبوطة ومحددة، حالت دون تمركزها في شخص واحد أو مؤسسة واحدة. فحماية الحقوق والحريات الأساسية تقتضي الحد من السلطة من طريق توزيعها وتقنينها، ولعل هذا ما جعل مفهوم الدستور يقترن بمبدأ فصل السلطات، إذ تم تعريف القانون الدستوري بأنه قانون الحد من السلطة وقانون فصل السلطات، وبأنه مجموعة من القواعد القانونية التي تهدف إلى تنظيم السلطة، على هذا الأساس تتلخص وظيفة الدستور في التقنين والضبط والتدقيق.

لم يكن بهذا المعنى للقانون الدستوري أن يتوطد من دون معادلة الدولة - الأمة، فالدولة كشكل من أشكال تنظيم المجتمع شكلت إطارًا للقانون الدستوري. فلا غرابة إذا كانت إحدى أهم المدارس الكلاسيكية للقانون الدستوري تعرّفه بأنه محاولة للتوفيق بين السلطة والحرية في إطار الدولة - الأمة. لكن السؤال

---

(6) Michel Troper, «Le Droit, la raison et la politique,» *Le Débat*, no. 64 (mars-avril 1991), p. 186.

(7) Dominique Rousseau, «La Constitution ou la politique autrement,» *Le Débat*, no. 64 (mars-avril 1991), p. 182.

(8) Dominique Rousseau, «Une Résurrection, de la notion de constitution,» *Revue du Droit Public*, no. 1 (janvier-février 1990), p. 5.

(9) الملاحظ أن القواعد الدستورية ليس لها طابع توقّعي، أي إنها لا يمكن أن تدير الصراعات العنيفة التي يمكن أن تغير طبيعة السلطة. انظر: جورج بوردو، الدولة، ترجمة سليم حداد، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ص 84.

المطروح في هذا الإطار يتمحور حول طبيعة الدولة التي شكلت إطارًا للقانون الدستوري، بعبارة أدق ما هي طبيعة الدولة التي وضعت القوانين الدستورية بنياتها ووضعت آليات ممارسة السلطة السياسية في إطارها؟

تتحدد طبيعة الدولة في التجارب الدستورية الغربية انطلاقًا من الكثير من الأصول النظرية. فالدولة سواء في بعدها النظري أم التجريبي هي نتيجة مسار شاق وطويل، دشنته الثورات الإنكليزية والفرنسية والأميركية، أما على المستوى النظري، فالكتابات المواكبة للتحولات الكبرى التي عرفتها أوروبا بدءًا بفلسفة الأنوار شكلت مدخلًا أساسيًا لجميع الإطارات النظرية عن مفهوم الدولة وطبيعتها. يتيح تتبع هذه المسارات والنظريات في شأن مفهوم الدولة في الغرب، منذ القرن التاسع عشر، تحديد بعض ملامح طبيعتها.

تتحدد طبيعة الدولة في التجربة الغربية من خلال الأسس والمسلّمات الفلسفية التي تقوم عليها كشكل من أشكال التنظيم. أول هذه الأسس هي الحرية، وهي الكلمة المفتاح التي يقوم عليها كتاب **روح القوانين** لمونتسكيو الذي صدر في عام 1748. فتأصيل فكرة الحرية سيترتب عنه الاعتراف بالفرد كقيمة، والاعتراف بحقوقه وحرياته واستعادته لسيادته التي كانت تصادرها قوى عدة باسم الدين وباسم الحق الإلهي. توّج نظام الحقوق والحريات استقلال الفرد وتحرره من الولاءات الطبيعية والعائلية والدينية واللغوية لمصلحة ولاءات جديدة تعطي معنى ودلالات للحرية، كالولاء للدولة كشكل عقلاني للتنظيم المجتمعي. الأسس الفلسفية الأخرى المحددة لطبيعة الدولة، إضافةً إلى قيمة الحرية والفردانية، هي العقلانية والإيمان بالعقل، باعتباره أداة للتحرر من جميع المسلّمات والأفكار المسبقة التي كانت وضعت الفرد، لقرون طويلة، تحت الحَجْر وتحت وصاية قوى غيبية وحالت دون تحريره وتحرره. فالعقل حرر الإنسان ومكنه من إبداع أشكالٍ جديدةٍ للتنظيم السياسي والمجتمعي، أشكالٍ مسكونةٍ بالهواجس الدنيوية للفرد وبتنظيم للمدينة يحقق سعادته الدنيوية، فالانشغالات الأخروية كلها للفرد لا تتدخل في مهمات الدولة. كما مكنه من الإبداع في المجالات العلمية والفلسفية والأدبية المختلفة.

انطلاقًا مما تقدم للدولة طبيعة اصطناعية، فهي نتيجة الجسم الاجتماعي،

ونتيجة العقل الخلاق للفرد المالك الأصلي للسيادة، والمتحرر من جميع المعايير الأخلاقية والسياسية والمجتمعية والسياسية والاقتصادية التي يكون مصدرها خارج الجسم الاجتماعي. تتحدد طبيعة الدولة بهذه المعاني من خارج المعتقدات والانتماءات الدينية، فالدولة التي شكلت إطارًا للقانون الدستوري هي دولة مدنية مرتبطة بالمواطن الحر، المالك للسيادة والمعبِّر عنها عبر الانتخابات، وعبر القانون الذي يترجم الإرادة العامة للمواطنين المتساوين في الحقوق والمتمتعين بالحريات.

عرف المغرب تجربة أول دستور مكتوبة في عام 1962، حيث دشّن هذا الدستور عهد التحديث السياسي في المغرب، وترجم في كثير من أبعاده الصراع المتواصل بين الحركة الوطنية والمؤسسة الملكية في شأن السلطة. هذا الصراع الذي أنهت هذه الوثيقة المكتوبة فصلًا مهمًا منه بحسم إشكالية المشروعية، إذ عكست هذه القواعد القانونية تصور الملكية لطبيعة السلطة ولنمط ممارستها، وستترجم التطورات الدستورية اللاحقة بوضوح المفهوم الذي اختزلته فصول الدستور، لها ولعلاقات القوة السائدة، وذلك من خلال التحول النوعي الذي عرفه النقاش القانوني والسياسي في شأن دستور 1970 ودستور 1972، وهو نقاش انتقل من جدل المشروعية إلى جدل الشرعية، ليصل هذا النقاش مع التعديلات الدستورية لعام 1992 و1996 إلى التوافق في نمط السلطة السائد، وهو توافق كرسه دستور 2011 بمفاهيم ومقتربات جديدة.

من داخل هذه المعطيات، نطرح التساؤلات التالية: ما هي طبيعة الدولة التي توطدها هذه الإطارات الدستورية؟ لماذا لم يكن للدستور المغربي وظيفة الحد من السلطة؟

يقدم الدستور المغربي لأوائل تموز/يوليو 2011 في ديباجته المملكة المغربية بأنها «دولة إسلامية ذات سيادة كاملة»، ويضيف الفصل الثالث منه أن «الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد ممارسة شؤونه الدينية»، ويؤكد الفصل 41 من الدستور المشار إليه أعلاه أن «الملك، أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية...».

ترسم هذه النصوص من القانون الأسمى المحدِّد شكل الدولة وطبيعة النظام

السياسي ونمط الحكم، معالم دولة ذات طبيعة دينية يتولى تدبير شؤونها الدينية والسياسية أمير المؤمنين.

بالرجوع إلى الوثيقة نفسها نجد الدستور يوطد معالم دولة مدنية، فيها مواطنون أحرار، متساوون في الحقوق والحريات، ويشكلون مصدر السلطات التي يفوضونها لمن يمارسها بالنيابة عنهم في إطار نظام حكم ملكي دستوري، وديمقراطية اجتماعية وبرلمانية، فالفصل الثاني من الدستور ينص على ما يلي: «السيادة للأمة، تمارسها مباشرة بالاستفتاء، وبصفة غير مباشرة بواسطة ممثليها. تختار الأمة ممثليها في المؤسسات المنتخبة بالاقتراع الحر والنزيه والمنتظم». ويضيف الفصل السادس أن «القانون هو أسمى تعبير عن إرادة الأمة. والجميع، أشخاصًا ذاتيين أو اعتباريين، بمن فيهم السلطات العمومية، متساوون أمامه، وملزمون بالامتثال له». فالقانون يصدر عن البرلمان المنتخب، والحكومة تسهر على تنفيذه والسلطة القضائية تعمل على فرض احترامه، من أجل ضمان الحقوق والحريات التي ينص عليها الدستور للمواطن والمواطنة.

اعتمادًا على ما تقدم يطرح السؤال عن طبيعة الدولة وعن هوية الدستور المغربي الذي جمع تصورين متعارضين للدولة؟ شكل وضع أول دستور مغربي عبر الاستفتاء في عام 1962، إيذانًا بميلاد قانون دستوري مغربي مكتوب مقتبس للآليات الدستورانية الغربية[10]، ومنذ ذلك التاريخ ظل النقاش العلمي محتدمًا في شأن هوية هذا القانون ومرجعيته وطبيعة الدولة التي تؤسسها هذه القواعد الدستورية؟

في هذا السياق، ذهبت أطروحات عدة إلى أن هوية القانون الدستوري المغربي لا يمكن تحديدها من خارج الدستورانية الغربية، فدستور 1962 شكّل قطيعة مع الماضي السياسي والاجتماعي المغربي[11]. كان لهذا الطرح انعكاسات معرفية في دراسة مؤسسات ومفاهيم دستورية عدة وفي فهمها، كفصل

(10) يُعرِّف هيكل الدستور بأنه نظام للوساطة يحقّق وحدة الدولة والمجتمع من خلال الفصل بينهما عبر البيروقراطية والتمثيلية كما أن وظيفته هي تحقيق الوعي بالذات. انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegl, *Principes de la philosophie du droit*, Idées (Paris: Gallimard, 1968), pp. 206, 239 et 274.

(11) G. Aveille, «La Maroc se donne une monarchie constitutionnelle,» *Confluent*, no. 27 (1963), pp. 6-7.

السلطات والاستفتاءات والانتخابات...، وهي الانعكاسات التي تنبه لها جاك روبير (Jacques Robert) منذ عام 1962، عندما وقف على المفارقة بين التقنيات الدستورية ومضامينها في القانون الدستوري المغربي، كمفهوم الملكية الدستورية ومفهوم الجمعية التأسيسية اللذين ليس لهما المضمون نفسه الذي تحمله هذه المفاهيم في الغرب(12).

في سياق هذا التحديد، اعتبرت الدراسات، في المَحالّ المشار إليها أعلاه، أن طبيعة الدولة في المغرب لا يمكن تحديدها من خارج هوية القانون الدستوري الذي يؤسس وضعيات السلطة، ذلك أن الوثيقة الدستورية وطدت معالم دولة، لها طبيعة مدنية، من منطلق أنها جاءت لتكريس وضعية المركز السياسي الذي يحتكر العنف المشروع، فالدستور الجديد وضع معالم الدولة كما تطورت وتبلورت في التجارب الغربية.

بينما استحضرت أطروحات أخرى المرجعية الإسلامية إلى جانب المرجعية الغربية الحداثية في تأصيلها مفهوم القانون الدستوري المغربي، لأنها أدلت بأن المكون الإسلامي والمكون الغربي الحداثوي للقانون الدستوري المغربي، يتمتع كل واحد منهما باستقلاله عن الآخر، نظرًا إلى تعارض فلسفة كل منهما وتعارض أسسهما النظرية، وعلى هذا الأساس أكد أحد الباحثين أن القانون الدستوري الغربي والمعاصر والقانون الإسلامي الخلافي هما نتاج فعلين تاريخيين وحضاريين مختلفين، فالأول هو نتاج صراع طبقي انتهى بانتصار البرجوازية وزوال الملكيات المطلقة في فرنسا وإنكلترا على حد السواء، أما القانون الإسلامي، فهو نتاج علاقة الأمة بالخليفة المصدر الوحيد للسلطة وظل الله في الأرض، ومن هنا، لا يمكن الحديث عن قانون دستوري إسلامي ذلك أن الممارسة السياسية سابقة على القانون(13) في المجال الإسلامي.

بناءً على ذلك، تتحدد طبيعة الدولة في المغرب انطلاقًا من هاتين

(12) Jacques Robert, *La Monarchie marocaine* (Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1963), pp. 108-113 et 308-309.

(13) Abdelatif Agnouche, «Constibution à l'étude des stratégies de légitimation du pouvoir autour de l'institution Califienne Le Maroc des Idrissides à nos jours,» (Thèse de Doctorat d'état, Casablanca, 1985), p. 365.

المرجعيتين، فالدولة لا يمكن فهم طبيعتها من خارج «العمق الخليفي» المتمتع بالحصانة، ويندرج هذا العمق في إطار الطبقة الدستورية الأسمى، في حين أن الطبيعة الحديثة للدولة والمرتبطة بتقنيات القانون الدستوري الغربي تنحصر في الطبقة الأدنى التي تنظم العلاقات بين المؤسسات الدستورية الحديثة، كمؤسسة الحكومة والمؤسسة التشريعية[14].

في اتجاه آخر، حاول بعضهم في دراسته تأكيد وجود نوع من التعايش بين المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية في مسار تطور القانون الدستور المغربي وممارسته، حيث ورد في هذه الدراسة أن تاريخ القانون الدستوري المغربي هو تاريخ إعادة صوغ التقليد، لتقريبه من المتطلبات السياسية المعاصرة، وضمان دوام مؤسسات تاريخية من خلال استعمال الآليات العصرية[15] والتحكم بها، يؤكد هذا التصور إمكان التعايش بين الطبيعة التقليدية والدينية للدولة والطبيعة المدنية، ويتحقق هذا التعايش من خلال التأويل التقليداني لجميع المؤسسات «الدولتية» الحديثة ولجميع المفاهيم والقيم التي تحدد مضمون الدولة المدنية.

في منحى مغاير، أعلن باحث آخر أن هذين المكونين وهذه الثنائية التي تحدد طبيعة الدولة، ليست إلا ثنائية سطحية وظاهرية في النظام السياسي المغربي[16]، في حين أن ثمة ثنائية عميقة بين نظام شكلي مكتوب ينظم المستوى التقني للشرعية، ويكتفي بتنظيم اختصاصات الملك والحكومة والبرلمان، ونظام لاشكلي غير مكتوب ويضم الطبقة العليا في الدستورانية المغربية، التي تتشكل من مبدأ البيعة، وعدم الفصل بين السلطات على مستوى الملك، وعدم وجود وسائط بين الملك والشعب، وهي الطبقة التي تضمن مشروعية هذا النظام[17].

نخلص من هذه الأطروحات، إلى أن الدولة تبقى في حاجة معرفية إلى تأصيل مفهومها، وهذا المسعى في نظرنا لن يأتي بانحصار الاهتمام فحسب بمفهوم

---

(14) المصدر نفسه، ص 359.

(15) معتصم محمد، «التطور التقليداني للقانون الدستوري المغربي،» (أطروحة دكتوراه دولة، الدار البيضاء، 1988)، ص 35-37.

(16) Mohammed Khalid Naciri, «Le Droit politique dans l'ordonnancement constitutionnel: Essai d'interprétation du gouvernement au Maroc,» (Thèse de Doctorat d'état, Paris II, 1984), p. 101.

(17) المصدر نفسه، ص 158.

الدولة من خلال القانون الدستوري المغربي ككل، بل تتعين كذلك دراسة مفهوم الدولة والوقوف على دلالاتها ومعانيها، عبر دراسة علم الاجتماع التاريخي. فإذا كانت الدولة في التجربة الغربية وليدة سياقات تاريخية واجتماعية محددة، الأمر الذي يسهّل عملية دراستها بالرجوع إلى مرجعيتها وتتبع خطوات تطورها، فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى دراستها في الحالة المغربية، حيث لا يزال الجدل قائمًا في شأن طبيعتها، خصوصًا أن الدولة ارتبطت ولا تزال بعنصرين أساسيين هما النظام الملكي والدين الإسلامي، حيث يظل النقاش قائمًا في شأن طبيعة العلاقة القائمة بين هذين العنصرين من خلال جدلية الدين والدولة.

ثانيًا: مكانة إمارة المؤمنين في النظام السياسي وموقف التيارات الإسلامية

1 - إمارة المؤمنين والطبيعة الدينية للدولة

ترتبط الدولة المغربية بنظام ملكي تحظى فيه الملكية بسمو، وبأولوية حتى على الدولة نفسها، فتداخل الديني في السياسي في مؤسسة إمارة المؤمنين يحدِّد طبيعة النظام السياسي المغربي على مستويات متعددة.

أكدت دراسات عدة في مقاربتها هذا النظام السياسي، على الرغم من اختلاف منطلقاتها النظرية وتوجهاتها المنهجية[18]، أن هذا النظام يتميز بوجود ملكية حاكمة ومهيمنة[19] تحظى بمكانة محورية في النسيج التاريخي والاجتماعي وتشكل محوره[20] و«حجر الزاوية فيه»[21]. ويمكن في هذا الإطار الوقوف على الخصائص الأساسية التي تميز النظام السياسي المغربي وتكرس سمو المؤسسة الملكية في إطاره:

---

(18) للمزيد من التوضيح عن الدراسات التي تمحورت حول النظام السياسي المغربي، انظر: Mohammed Berdouzi, «Problème d'interprétation et fondements conceptuels des approche Anglo Americaines: étude d'un corps de travaux d'anthropologie et de sciences politiques,» (Thèse de Doctorat, Rabat, 1987).

(19) Naciri, p. 549.

(20) Michel Rousset, *Le Royaume de Maroc* (Paris: éditions Berger Levrault, 1978), p. 38.

(21) Remy Leveau, «Aperçu de l'évolution du système politique Marocain depuis vingt ans,» *Maghreb Machrek*, no. 106 (1984), p. 23.

- وجود ملكية حاكمة تقوم على أساس «إمارة المؤمنين» كتعبير عن نظرية الخلافة التي تعتبر أن السلطة السياسية والدينية مستمدة من الله ورسوله[22]. ويترتب عن هذه الأبعاد الدينية للملكية وحدة السلطة[23]وشخصنتها[24]وإلزام باقي الفاعلين السياسيين قبول البنية التقليدية للحكم[25].

- تكريس النظام المعياري الدستوري والقانوني[26] لهذه المكانة ولسمو المؤسسة الملكية، فالدستور المغربي يؤكد أن «الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة» وأن «شخصه مقدس»[27] وأنه يحظى بواجب التوقير والاحترام، كما يخوله اختصاصات تشريعية وتنفيذية ودبلوماسية[28] وبذلك يكرس الدستور سمو المؤسسة الملكية ويجعلها «ظاهرة» من دون أن يحولها «ملكية مقيدة وموجهة بقواعد دستورية»[29].

هاتان الخاصيتان اللتان تميزان النظام السياسي المغربي تجعلان الملكية،

---

(22) Mohamed Tozy, «Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico relegieux au Maroc,» dans: «Islam et politique au Maghreb,» *CRESM: Aix en Provence* (1979), p. 220.

(23) يترتّب عن إمارة المؤمنين مركزية قوية للسلطة وعدم إمكان فصل السلطات على مستوى الملك. انظر: Abdellatif Manouni, «Constitution et séparation du pouvoir au Maroc,» dans: Driss Basri, Georges Vedel et Michel Rousset, dir., *Trent années de vie constitutionnelle au Maroc* (Paris: Librarie générale de droit et de jurisprudence, 1993), p. 180.

(24) لمزيد من التوضيح في شأن مفهوم الملك لشخصنة السلطة، انظر: Michel Camau, *La Notion de démocratie dans la pensée des dirigeants maghribins* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1971), p. 300.

(25) Jean Leca, «Réformes institutionnelles et légitimation au Maghreb,» Annuaire de l'Afrique du Nord, 1977), p. 6.

(26) Michel Camau, «Les Institutions politiques des états Maghrébins post coloniaux,» dans: *introduction à l'Afrique du Nord contemporain* (Paris: Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes, 1975), p. 260.

(27) نصّت جميع الدساتير المغربية على أن «شخص الملك مقدّس لا تُنتَهَك حرمته»، «دستور 1962» و«دستور 1970» و«دستور 1972» و«دستور 1992» و«دستور 1996». وللإشارة حذفت هذه العبارة من «دستور 2011» وعوّضت بعبارة «واجب التوقير والاحترام للملك».

(28) Maurice Torelli, «Le Pouvoir Royal et les libertés publiques,» dans: Basri, Vedel et Rousset, pp. 107-158.

(29) Michel Guibal, «La Suprématie constitutionnelle au Maroc,» *Revue Juridique, politique et économique du Maroc*, no. 3 (1978), p. 887.

المؤسسة الضرورية لسير هذا النظام وضمان استقراره، وتجعلان تاليًا باقي المؤسسات والآليات الدستورية في موقع هامشي وتابع، بل أبعد من ذلك فمفهوم ومكانة الآليات والمؤسسات لا يتحددان إلا من خلال موقع الاثنتين تجاه المؤسسة الملكية[30]. وأكدت هذا المعطى البحوث الأكاديمية الكثيرة في دراستها لمكانة المؤسسات والآليات الدستورية ومـوقعهما في النظام السياسي المغربي؛ فالبرلمان[31] والسلطة التنفيذية[32] والآلية الانتخابية[33]... تظل وظيفتها كلها محدودة، في إطار ملكية دستورية حاكمة تقوم على وحدة السلطة وعدم قابليتها للتفويت.

نخلص من خلال هذه الهندسة الدستورية للنظام الملكي إلى العناصر التالية:

- تتيح وضعية أمير المؤمنين للملك وحده الحق في إنتاج القيم الدينية والسهر على تطبيق الشرع واحترامه[34].

- تمكن إمارة المؤمنين المؤسسة الملكية من السمو فوق جميع الفاعلين السياسيين، والسمو حتى على الدستور، فالملك هو الذي يضفي قيمة على الدستور وعلى الدولة وليس العكس، لأنه يستمد سلطته من الله والرسول بصفته أميرًا للمؤمنين[35].

- إضفاء الطبيعة الدينية على النظام السياسي وعلى الدولة، فاستلهام تجربة

---

(30) John Waterbury, «La Légitimation de pouvoir au Maghreb: Tradition et repression,» *Annuaire de l'Afrique du Nord*, no. 16 (1979), p. 410.

(31) انظر دراسة نجيب بامحمد للمؤسسة البرلمانية وحدود استقلالها عن سلطة الملك التشريعية في: Najib Ba Mohamed, «Le Parlement dans le système politique marocaine,» (Thèse de Doctorat d'état, Lille II, 1982), p. 99.

(32) في المنحى نفسه أكّدت دراسة عن السلطة التنفيذية في المغرب حدود استقلالها الوظيفي، لأنها تظلّ مرتبطة بالمؤسسة الملكية. انظر: Omar Bendourou, *Le Pouvoir exécutif au Maroc depuis l'indépendance* (Paris: Publisud, 1986).

(33) أكّد كامو (Camau) أن وظيفة الانتخابات في المغرب هي اختيار من يشارك الممثل الأسمى في ممارسة السيادة، لا بلورة أغلبية تدعو إلى حكم يسود الملك. انظر: Camau, p. 262.

(34) N. Msefer, «L'Impact de la tradition, sur le fonctionnement de l'état,» (Thèse d'état, droit public, Université Hassan II, Faculté de droit, Casablanca, 1991), p. 23.

(35) Cherifi Rachida, *Le Makhzen Politique au Maroc: Hier et aujourd'hui* (Casablanca: Afrique Orient, 1988), p. 48.

الدولة الإسلامية من خلال انتساب الملك إلى البيت النبوي الشريف، ومن خلال إمارة المؤمنين ومن خلال البيعة، يجعل الدين الإسلامي عنصرًا أساسًا للفهم وللتحليل.

- توطيد أمير المؤمنين سلطته من خلال عناصر الدولة المدنية، خصوصًا من خلال المؤسسات الدستورية، كالبرلمان والحكومة، ومن خلال تنظيم ثنائي المكوِّنات يتعايش في إطاره مخزن تقليدي وإدارة عصرية[36].

في سياق هذا البناء الدستوري والسياسي الذي تجسد فيه الملكية السيادة وتمارسها[37] انطلاقًا من عناصر فوق - قانونية، عناصر تاريخية ودينية، وانطلاقًا من عناصر معيارية كالدستور، نتساءل عن موقف التيارات الإسلامية من هذه الهندسة الدستورية، ومن هذه العناصر التي تجعل إمارة المؤمنين تحتكر المشروعية الدينية التي تتلخص في إمارة المؤمنين.

2- موقف التيارات الإسلامية

إذا عرّفنا التيارات الإسلامية بأنها مجموع الجماعات ذات التوجه السياسي، التي تهدف إلى أسلمة المجتمع والوصول إلى الدولة الإسلامية، أي تلك التنظيمات «المهيكلة» حول نخبة متنورة «تتبع القرآن والسنة، وتتخذ الدعوة، والتبليغ كاستراتيجية للوصول إلى هدفها»[38]، فإن مضمون هذا التعريف يشمل الحالتين اللتين حددناهما مقدمًا في الدراسة، لتقديم عناصر للإجابة عن الأسئلة المشار إليها أعلاه.

أ- حركة التوحيد والإصلاح

عملت حركة التوحيد والإصلاح منذ تأسيسها الأول - في إطار «جمعية الجماعة الإسلامية» في عام 1983، وحتى حركة الإصلاح والتجديد - على

(36) محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي (الدار البيضاء: مطبوعات الفنك، 2001)، ص 31.

(37) لمزيد من التوضيح في شأن مظاهر تجسيد الملك للسيادة وللممارسات السيادية، انظر: M. Bidouj, «La traditionalisation: Modèle de légitimité au Maroc,» (Mémoire de DEA, Institut d'études Politiques Comparées, Paris I, Sorbonne, 1981), p. 97.

(38) أبو الأعلى المودودي، الجهاد في سبيل الله، ط 6 (بيروت: [د. ن.]، 1983)، ص 49.

الانخراط في العمل السياسي، وبالتالي القطع مع العمل السري الذي ميّزها منذ بدايتها[39]. وحدث هذا الخيار بالقطع مع مرحلة الشبيبة الإسلامية بتوجهاتها الانقلابية، والمراهنة على خيار التغيير الحضاري القائم على الاشتغال على الفرد.

عرفت حركة الإصلاح والتجديد في عام 1996 تحولين مهمين: **أولهما**، انضمام مجموعة من أطرها إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية برئاسة عبد الكريم الخطيب، في حزيران/ يونيو 1996، وهو الحزب الذي سيتغيّر اسمه إلى حزب العدالة والتنمية بعد المؤتمر الاستثنائي. **وثانيهما**، توحيد حركة الإصلاح والتجديد مع رابطة المستقبل الإسلامي في 13 آذار/ مارس 1996، وبهذا يكون استكمل هذا التيار الإسلامي جميع بنياته الدعوية والسياسية والتربوية والجمعوية، وذلك في إطار اختيار استراتيجي يقوم على الإسلام المعتدل على مستوى الاختيارات الدينية، والمشاركة في العمل السياسي كما تحدد قواعده ضوابط الإطارات الدستورية والقانونية. فكيف تعامل هذا التيار الإسلامي مع نظام سياسي يجمع المشروعية الدينية والمشروعية التاريخية، ويُقدَّم فيه الملك في إطار قواعد دستورية على أنه أميرٌ للمؤمنين، ويُقدَّم فيه الإسلام على أنه دينٌ للدولة؟

من خلال قراءة أدبيات حركة التوحيد والإصلاح ووثائق حزب العدالة والتنمية، يتضح أن الجهد التأصيلي لهذا التيار الإسلامي تمحور أساسًا حول تبرير الانتقال من الاختيار الثوري خلال مرحلة الشبيبة الإسلامية إلى خيار التغيير الحضاري، أي الانتقال إلى رؤية إصلاحية وفق منهج يفرض مقاربة شمولية للمجتمع[40]، معتمدة في ذلك على المنهج المقاصدي لدى الشاطبي، بهدف خدمة الواقعية والبراغماتية السياسية للجماعة[41].

إن مساهمة الحركة في النقاش في شأن طبيعة الدولة المدنية والدولة الإسلامية، كان محددًا مسبقًا بالجهد الفكري لتبرير الانخراط في العمل السياسي

---

(39) المبدأ التاسع من ميثاق حركة التوحيد والإصلاح.

(40) الطوزي، ص 233.

(41) المصدر نفسه، ص 246.

في إطار ملكية دستورية، يتولى فيها الملك أمير المؤمنين احتكار المشروعية الدينية، ويراقب من خلالها الحقل السياسي والحقل الديني.

هكذا، حددت مكوِّنات هذا التيار، حركة الإصلاح والتوحيد وجناحها السياسي حزب العدالة والتنمية، الموقف من الديمقراطية ومن إمارة المؤمنين ومن الدولة الإسلامية. فالديمقراطية، بعناصرها كلها كالتعددية السياسية وتداول السلطة والاحتكام إلى الشعب واحترام الحقوق والحريات، لا تمسّ هوية الأمة وثوابتها الدينية والأخلاقية[42]. وفي السياق نفسه، تميز أدبيات الحزب مضمون الديمقراطية الذي لا يتعارض مع القيم الدينية الإسلامية من مساراتها التاريخية في التجربة الغربية[43]، لأن الديمقراطية اقترنت برفض الدين وباللائكية[44]. يقول أحد زعماء هذه الحركة في هذا الصدد: «ليس هناك ما يمنعنا نحن المسلمين من الاستفادة من هذه التجارب، فلا شك أننا كمسلمين شوريون بمبدأ القرآن وتعبيره، لكن الديمقراطية، بالنسبة إلينا أساليب وتراكمات نستفيد منها، لأن من الصواب والسداد أن نستفيد بعقلانية واستقلالية من النظم الديمقراطية، ومن تجاربها الغنية ومن بعض أنماطها التطبيقية الراقية»[45]. فالديمقراطية «نظام ليس له انتماء وليس له مضمون محدد». ويضيف في سياق آخر: «لا أتحدث عن انتماء المصطلح، ولكن أقصد فكرة الديمقراطية في جوهرها، ومقصودها، فهي فاتحة لكل جنس ولكل بيئة، طبعًا مع استحضار قابليتها للتكيف من حيث التفصيل والتنزيل والممارسة»[46].

على هذا الأساس، فالحركة تعتبر الديمقراطية مجموعة من الآليات، والإجراءات التي تمكن الإنسان من القيام باختيارات من سيتولى تدبير الشأن العام في إطار تحديد للمسؤوليات، وتاليًا لا يمكن ربط الديمقراطية بمعاداة الدين، أو بمصادرة العقيدة، والحد من الحرية الدينية. من هذا المنطلق، تعتبر الحركة جميع

---

(42) محمد يتيم، «حركة التوحيد والإصلاح: التجربة الوحدوية التوجهات العامة،» الفرقان، العدد 41 (1999)، ص 32.

(43) المصدر نفسه، ص 33.

(44) المصدر نفسه.

(45) أحمد الريسوني في: النور (لندن)، العدد 93 (شباط/ فبراير 1999)، ص 44.

(46) أحمد الريسوني، «حول الشورى والديمقراطية،» الفرقان عدد 37 (1999)، ص 63-64.

المواقف التي تكفِّر الديمقراطية، مواقف لا تقوم على أساس شرعي. يؤكد أحمد الريسوني في هذا الإطار ما يلي: «لكن بالنسبة لمن يصر على أن الديمقراطية هي وثنية أو هي علمانية، نستطيع القول له نحن يمكن أن نقيم ديمقراطية إسلامية»[47].

أما بالنسبة إلى تصور حركة التوحيد والإصلاح لطبيعة الدولة، والمسألة الدستورية، وشكل الحكم، فتضمنت وثائق الحركة، خصوصًا ورقة الرؤية السياسية، تفسيرًا للموقف من النظام الملكي، القائم على المرجعية الدينية وعلى إمارة المؤمنين، مع العلم أن الدين يشكل الإطار المرجعي لجميع مكوِّنات التيارات الإسلامية.

اعتبرت الحركة، أن الاعتراف بإسلامية النظام السياسي المغربي، يشكل مدخلًا إلى الحركة الإسلامية من أجل المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية. يقول أحد قادة هذه الحركة في إطار حديثه عن المرجعيات التي قامت عليها بخصوص الهوية الدينية للنظام: «فقد كنا نرفضها، وفي تلك المرحلة كنا ندعو إلى التعامل مع النظام الملكي في إطاره القانوني والدستوري ولكن تبين لنا أن الجهات العلمانية... تريد إزالة الطابع الديني للدولة المغربية، ولو وقع ذلك فسوف نرى العجب العجاب...، إن الهوية الدينية للنظام مكسب قيضه الله للحركة الإسلامية في المغرب»[48]... مضيفًا «إن الهوية الإسلامية هي أساس المطالبة بالمحافظة على ما تبقى لنا من الدين، وبالمطالبة بتطبيق ما ليس مطبقًا منه»[49].

يسعفنا استحضار الورقة السياسية لحركة الإصلاح والتوحيد التي تحدد بعض عناصر الإطار المرجعي لتصوراتها، بالوقوف على معطى أساس يتلخص في الاعتراف بالملكية الدستورية والتشبث بها والإقرار بالمشروعية الدينية للملكية وبالطبيعة الدينية للدولة التي تلخصها إمارة المؤمنين، إذ أكدت الوثيقة: «إن حركتنا تتبنى العمل في إطار نظام الملكية الدستورية [الذي] ينسجم مع

---

(47) أحمد الريسوني، الحركة الإسلامية: صعود أم أفول، تقديم فريد الأنصاري، سلسلة حوارات؛ 1 (الرباط: منشورات ألوان مغربية، 2014)، ص 53.

(48) عبد الإله بنكيران، الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، سلسلة اخترت لكم؛ 2 (الرباط: منشورات الفرقان، 1999)، ص 58.

(49) المصدر نفسه، ص 59.

تصورنا للإصلاح ويستند إلى اعتبارات عدة: حفظ استقرار المغرب ومحافظته على وحدة نسيجه الاجتماعي، على الرغم مما يطبع هذا النسيج من تعدد لغوي وعرقي وجهوي وسياسي.

- ما يقتضيه إقرار الدستور بإسلامية الدولة والصفة الدينية للملك من حفظ الدين وقيمه من حيلولة دون سيطرة اللائكية، وما يضمنه الدستور من حقوق وحريات تمكن من تطوير أوضاعنا بشكل يعطي لإسلامية الدولة مضمونًا فعليًا، ومن الارتقاء من طريق التدافع السلمي بالأداء الديمقراطي، إلى أعلى صورة ممكنة.

- طبيعته غير الحزبية أو الطائفية أو الأيديولوجية.

- إفساحه لقدر من الحرية يسمح بوجود مقدر ومتزايد للحركة الإسلامية.

هكذا، يُعد الموقف من شرعية النظام السياسي القائم جوهرَ الخلاف بين حساسيات الحركة الإسلامية[50].

إن تأكيد الحركة على الهوية الإسلامية للدولة المغربية، وهو نفس التأكيد الذي طرحته الورقة المذهبية لحزب العدالة والتنمية»[51].

ب- موقف العدل والإحسان

ارتبط تاريخ جماعة العدل والإحسان باسم مؤسسها ومرشدها ومنظِّرها عبد السلام ياسين الذي عمل في عام 1981 على تأسيس «أسرة العدل والإحسان». بعد ذلك تقدمت نخبة من رجال التعليم بوضع ملف طلب تسوية الوضعية القانونية للجماعة، إلا أن تصورات الحركة ومواقفها تجاه النظام السياسي، ظهرت منذ عام 1973 من خلال بعض كتابات عبد السلام ياسين، خصوصًا في رسالته الموجهة

---

(50) الورقة المذهبية التي صدّقها المؤتمر الخامس في 10-11 أبريل 2004، سلسلة العدالة والتنمية؛ 6 (الرباط: حركة التوحيد والإصلاح، 2004)، ص 49.

(51) جاء في مضمون الورقة المذهبية: «إن تعزيز المرجعية الإسلامية دستوريًا وتشريعيًا يعتبر مدخلًا أساسيًا، من مداخل الإصلاح وأحد الشروط لتحقيق مشروع تنموي يمتلك رصيدًا يعبئ الإنسان ويحفزه ويدفعه نحو العمل لخدمة الوطن». انظر: المصدر نفسه، ص 31.

إلى الملك الراحل الحسن الثاني، والمعنونة «الإسلام أو الطوفان». شكلت هذه الرسالة صك ميلاد تنظيم إسلامي معارض للنظام السياسي، وتنظيم منافس للملك في الحقل الديني الذي يؤسس مشروعيته. فما هي تصورات هذا التيار لجدلية الدولة المدنية والدولة الدينية؟ وكيف تعامل مع الطبيعة الدينية للنظام السياسي من خلال موقفه من إمارة المؤمنين؟

على عكس جماعة الإصلاح والتوحيد التي تجنبت الدخول في صراع مع المؤسسة الملكية في شأن المشروعية الدينية، نازعت العدل والإحسان أمير المؤمنين احتكاره الدين في بناء مشروعيته، كما نازعه زعيمها الانتماء إلى النسب الشريف، فعبد السلام ياسين يعتبر نفسه سليل الأسرة النبوية الشريفة.

تنطلق الجماعة في بناء تصورها ومرجعيتها ومواقفها من «المنهج النبوي»، وتهدف إلى إقامة دولة الخلافة بناء على هذا المنهج وبناء على الخلافة الراشدة، في نظر الجماعة يجب على الدولة الإسلامية أن تقوم على اعتبار الدين الإسلامي هو مرجعيتها الفريدة، أما بالنسبة إلى النظام القائم حاليًا فهو نظام جبري، ومن الواجب العمل على إقامة نظام الخلافة على منهج النبوة. يقول مرشد الجماعة عبد السلام ياسين: «خطنا السياسي الواضح هو أننا لا نعارض حكام الجبر معارضة الأحزاب على مستوى تدبير المعاش والاقتصاد، بل نعصيهم لأنهم خرجوا عن دائرة الإسلام، إلا أن يتوبوا توبة عمر بن عبد العزيز... نعصيهم ونعارضهم لأنهم خربوا الدين، واتخذوا من أميركا وروسيا أولياء من دون المؤمنين، الأمر أعمق وأخطر وأشد صرامة من مجرد المعارضة السياسية»[52]. ويضيف المرشد في السياق نفسه أن «حقيقة التمكين في الأرض أن تكون الدولة والسلطان بيد رجال الدعوة الساهرين على الدين القائمين بالقسط، قيام دولة إسلامية وسيلة لإقامة الدين ... لا يمكن أن ننتظر من الأفراد ولا الجمعيات، أن تقوم بواجبها في الأمر والنهي، ولا أن يكون ذلك معنى، ما دام روح المنكر وجسده، وينبوعه، ولحمته وسداه بيننا. ألا وهو الحكم الفاجر الكافر»[53].

---

(52) عبد السلام ياسين، **المنهاج النبوي: تربيةً وتنظيمًا وزحفًا**، ط 2 (الرباط: الشركة العربية الأفريقية للنشر والتوزيع، 1989)، ص 33.

(53) المصدر نفسه، ص 391-394.

إن الدولة المنشودة بالنسبة إلى جماعة العدل والاحسان، هي دولة دينية تقوم على الخلافة على المنهج النبوي. تأسيسًا على هذا التصور بلورت الجماعة موقفها من النظام السياسي القائم على إمارة المؤمنين وتصورها للديمقراطية. فبالنسبة إلى النظام القائم ذكرت وثيقة «التوضيحات» المُعدّة على شكل إجابات عن التساؤلات، عن القضايا المرتبطة بهوية التنظيم والموجهة إلى المنخرطين، بالنسبة إلى الجهاز الحاكم: «ندعوه بصراحة وبصدق إلى تطبيق شرع الله من دون تردد أو إبطاء.. فالدستور المغربي يؤكد بأن الإسلام دين الدولة الرسمي غير أن هذا النص يفقد مدلوله داخل القانون الوضعي المستورد محل الشريعة والفقه الإسلامي»[54].

أما بالنسبة إلى تصور الجماعة للديمقراطية، فهو لا يخرج عن تصورها للدولة الإسلامية، فهي تعتبر الديمقراطية أقل الحلول ضررًا، لأنها تشدد على أن «الديمقراطية لا نرفضها وإن كنا لا نسلم أنها في وصفها الحالي تضمن للإنسان المسلم المغربي ما تدعيه من حقوق وضعية...»[55]. الديمقراطية بالنسبة إلى الجماعة «مقبولة موقتًا في انتظار الحكم الإسلامي القريب بحول الله»[56]، فقبول العدل والإحسان بالديمقراطية وبالتعددية، هو قبول تكتيكي، موقت محكوم بتسهيل الديمقراطية لمسلسل قيام الدولة الإسلامية[57] التي تقوم على الخلافة وعلى الشورى الإسلامية[58].

من أجل تحقيق الدولة الإسلامية بلور مرشد الجماعة طريقة للتغيير المجتمعي وللقضاء على الحكم الجبري. تتلخص هذه الطريقة في مشروع «القومة» التي تجد أصولها في النص القرآني، وفي المنهاج النبوي[59]، فالقومة هي لحظة تحرك الموجة العارمة للمؤمنين الصابرين والمجاهدين من أجل فرض

---

(54) «توضيحات: وثيقة داخلية،» ([د. ن.، د. ت.])، ص 5-9.

(55) المصدر نفسه، ص 6.

(56) المصدر نفسه، ص 5-9.

(57) عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين (الدار البيضاء: مطبعة الأفق، 1994)، ص 200 وما بعدها.

(58) المصدر نفسه، ص 21.

(59) ياسين، المنهاج النبوي، ص 139.

تطبيق شرع الله ومحاربة الفساد في الأرض. هذه المهمة الجهادية والربانية ستقوم بها الفئة الناجية من المؤمنين، «لن يقوم بالقومة إلا جند الله الذين يتعين أن ننشئهم ونربيهم على نشدان الشهادة، ثم ننظمهم وننظم تغلغلهم في الشعب تعاطفًا معه تعليمًا وتبشيرًا وتحريضًا، حتى تتألف الموجة الإسلامية العارمة التي ينبغي أن نقودها لتكون قومة إسلامية»[60]، «تنقلنا من بناء الفتنة ونظامها، وأجواء الجاهلية ونطاقها إلى مكان الأمن والقومة في ظل الإسلام، وإلى مكانة العزة بالله ورسوله...»[61].

كان واضحًا منذ الرسالة التي وجهها مرشد جماعة العدل والإحسان إلى الملك الراحل الحسن الثاني في عام 1973، والمعنونة «الإسلام أو الطوفان»، وصولًا إلى مذكرة «إلى من يهمه الأمر» التي وجّهها في عام 1999 إلى الملك محمد السادس بعد اعتلائه العرش ومرورًا بكتاباته وبتصورات جماعة العدل والإحسان سواء المنشورة في الأعداد القليلة من مجلة «الجماعة» أو غير المنشورة، يرفض هذا التيار الإسلامي الاعتراف بالمشروعية الدينية للملكية مجسدة في إمارة المؤمنين، كما ينفي الطبيعة الإسلامية للدولة، وفي المقابل بلور تصورًا لدولة دينية على المنهاج النبوي، أي لدولة الخلافة الراشدة.

على عكس تصور جماعة العدل والإحسان الذي أفضى بالجماعة إلى منافسة الملكية في مشروعيتها الدينية، ودفعها إلى ممارسة المعارضة، من خارج النظام، ومن خارج المؤسسات الدستورية، فإن حركة الإصلاح والتوحيد التي بلورت تصورًا يسلّم بالطبيعة الدينية للدولة وبإمارة المؤمنين وبصلاحيات الملك الدينية انخرطت، من خلال جناحها السياسي حزب العدالة والتنمية، في العمل السياسي، الأمر الذي مكّنها بعد الحراك الاجتماعي الذي عرفه المغرب، وبعد دستور 2011، وبعد تحصلها على الرتبة الأولى في الانتخابات التشريعية لـ 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011، من المشاركة إلى جانب أمير المؤمنين في تدبير شؤون الدولة.

---

(60) المصدر نفسه، ص 10.

(61) المصدر نفسه، ص 11.

ثالثًا: توطيد الدستور لمكانة الدين وشروط التعايش بين الدولة الدينية والدولة المدنية

1- توطيد دستور 2011 مكانة الدين في الدولة

عرف العالم العربي منذ 17 كانون الأول/ ديسمبر لحظة مفصلية في تاريخه السياسي، في شكل حراك اجتماعي واحتجاجات حاشدة في الساحات العمومية المحورية في العواصم العربية، قادت إلى سقوط أنظمة سياسية في تونس ومصر وليبيا واليمن، وما زالت تهدف إلى تغييرات جذرية غير مسبوقة في مضامينها وتطالب بها، في المغرب والأردن والبحرين. ظهرت حركة 20 فبراير في الحالة المغربية وشكلت لحظة حاملة لأشكال جديدة للإصلاح السياسي والدستوري، وهي أشكال تختلف عن الأشكال التقليدية للمطالب الإصلاحية للقوى السياسية. عبّرت هذه الحركة عن التحولات العميقة التي عرفها النسيج الاجتماعي في المغرب، وذلك من خلال الإعلان عن ميلاد الفرد كقيمة وكذات مستقلة تعبِّر عن ذاتها وكينونتها من خلال النزول إلى الساحات العمومية. حملت الحركة، في مراحلها الأولى مطالب واضحة وبسيطة، من دون الحاجة إلى جميع الشكليات والإجراءات، ومن دون الحاجة إلى البنيات الوسيطة من أحزاب ونقابات؛ إذ كشفت الحركة عن حدود الإصلاحات التي قامت بها الدولة، وحدود انعكاساتها على المجتمع، وكشفت عن عمق الأزمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعن عمق الفساد في المغرب وتجذره، كما أبانت استمرار مظاهر السلطوية.

استجابت الدولة أسرع من المتوقع لمطالب الحركة، في محاولة لتجنب الانفجار الذي حدث في التجربة التونسية والمصرية والليبية. فجاء خطاب 9 آذار/ مارس 2011 الذي حدد فيه الملك أجندة الإصلاحات الدستورية والمؤسساتية. وفي فاتح تموز/ يوليو من السنة نفسها اعتمد الشعب المغربي دستورًا جديدًا، اعتُبر لحظة مهمة في تاريخ الإصلاحات الدستورية والسياسية.

تميزت هذه المرحلة التي تلت هذه التحولات والإصلاحات، المشار إليها أعلاه، بعودة النقاش في شأن علاقة الدولة الدينية بالدولة المدنية. وعودة الصراع الضمني بين عدد كبير من مكوِّنات التيار الإسلامي والمؤسسة الملكية في شأن المشروعية الدينية. أجج هذا الصراعَ عنصران أساسيان:

يتلخص العنصر الأول في مقتضيات دستور فاتح تموز/يوليو 2011، إذ أحالت هذه الوثيقة على الدين الإسلامي أكثر من الدساتير السابقة. والعنصر الثاني هو حصول حزب العدالة والتنمية على الرتبة الأولى في الانتخابات التشريعية، وتاليًا انتقاله من المعارضة إلى المشاركة في ممارسة السلطة إلى جانب أمير المؤمنين.

وطّد الدستور المشار إليه أعلاه مكانة مؤسسة إمارة المؤمنين، من خلال التميز بين الصلاحيات والاختصاصات الدينية للملك، والاختصاصات السياسية المرتبطة بتدبير السياسات العامة؛ إذ نص الفصل 41 من الدستور على ما يلي: «الملك، أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية. يرأس الملك، أمير المؤمنين، المجلس العلمي الأعلى الذي يتولى دراسة القضايا التي يعرضها عليه، ويعتبر المجلس الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى المعتمدة رسميًا، في شأن المسائل المحالة عليه، استنادًا إلى مبادئ وأحكام الدين الإسلامي الحنيف، ومقاصده السمحة. تحدد اختصاصات المجلس وتأليفه وكيفيات سيره بظهير. يمارس الملك الصلاحيات الدينية المتعلقة بإمارة المؤمنين، والمخولة له حصريًا، بمقتضى هذا الفصل، بواسطة ظهائر».

خلافًا للفصل التاسع عشر من دستور 1996 والدساتير السابقة التي اقتصرت على التنصيص على أن الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة، ورمز وحدتها، وحامي حمى الملة والدين...»، فإن الفصل 41 من دستور 2011 أعطى مكانة أكثر أهمية للحقل الديني من خلال تخصيص إمارة المؤمنين بفصل خاص.

إضافةً إلى ذلك خص هذا الفصل أمير المؤمنين بترؤس مؤسسة دينية، هي المجلس العلمي الأعلى الذي يتولى النظر في القضايا الدينية والقضايا المعروضة عليه كلها، ويتولى الملك تحديد اختصاصاته، وطريقة تشكيله، وطريقة اشتغاله.

السؤال الذي يُطرح في هذا الإطار يتمحور حول اختصاصات هذه المؤسسة الدينية، بالنظر في جميع القضايا المعروضة عليها، الأمر الذي لا يلغي احتمال عرض مسائل قد تدخل في اختصاصات مؤسسات دستورية أخرى في حالة تعارضها مع مقتضيات الأحكام المتعلقة بالدين الإسلامي. يمكن إدراج هذه

المؤسسة الدينية في إطار المؤسسات الاحتياطية التي يمكن أن يفعّلها أمير المؤمنين في سياقات معينة. وبالتوغل في ثنايا الوثيقة الدستورية، نجد أن أعضاء المجلس العلمي الأعلى ممثلين في الكثير من المؤسسات ذات الطبيعة القضائية، كالمجلس الأعلى للسلطة القضائية[62]، والمحكمة الدستورية[63]، فيدفعنا هذا الأمر إلى التساؤل عن مبررات هذا الحضور المكثف لرجال الدين في باقي المؤسسات الدستورية.

تجدر الإشارة إلى أن دستور 2011 غني بالإحالات على الدين؛ إذ جاء في تصديره أن «المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار جميع مكوِّناتها العربية - الإسلامية والأمازيغية والصحراوية الحسانية والغنية بروافدها الأفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية. كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوّؤ الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، وذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء...». كما أن الفصل الأول من الدستور يؤكد ما يلي: «... تستند الأمة في حياتها العامة إلى ثوابت جامعة، تتمثل بالدين الإسلامي السمح، والوحدة الوطنية متعددة الروافد، والملكية الدستورية، والاختيار الديمقراطي»، ويضيف الفصل الثالث أن «الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية».

أضفى الدستور على هذه النصوص القانونية المرتبطة بالدين صلابة مطلقة، وجعلها في منأى عن التعديل الدستوري؛ إذ نص الفصل 175 على أنه «لا يمكن أن تتناول المراجعة الأحكام المتعلقة بالدين الإسلامي، وبالنظام الملكي للدولة، وباختيارها الديمقراطي، وبالمكتسبات في مجال الحريات والحقوق الأساسية المنصوص عليها في هذا الدستورّ».

تأكيد الوثيقة الدستورية هذه الأبعاد الدينية للدولة لم يحل دون تكريس الوثيقة نفسها لطبيعتها المدنية، من خلال التنصيص على الطبيعة الديمقراطية

---

(62) «دستور فاتح يوليو 2011»، الفصل 115.

(63) «دستور فاتح يوليو 2011»، الفصل 130.

للدولة، وعلى مبدأ فصل السلطات، وعلى تداول المشاركة في ممارسة الحكم بين الأحزاب السياسية عبر الانتخابات الحرة والنزيهة. ونصت على نظام للمواطنة(64) وعلى الحقوق والحريات الأساسية(65) وعلى المساواة في الحقوق كلها(66)، وعدم التمييز على أساس الجنس(67)، وعلى سمو المواثيق الدولية(68).

تضمين الوثيقة الدستورية المكتوبة هذه العناصر المتعارضة المكونة للدولة الدينية، وللدولة المدنية، سيفتح النقاش في شأن الإمكانات المتاحة، والشروط

---

(64) ارتبطت فكرة المواطنة كنظام قانوني في المغرب وفي البلدان العربية، بالحركات الإصلاحية والاستقلالية التي عملت على إدماج النظام القانوني الوضعي الفرنسي كما الإنكليزي في المنظومة القانونية في البلدان العربية، فعُممت هذه الحركة القانونية مع اعتماد دساتير مكتوبة وصلبة، خصوصًا خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر وبدايات الاستقلال؛ ففكرة المواطنة مرتبطة في المغرب وفي البلدان العربية بالقانون السياسي، المبني على أساس الدستور الصلب الذي أسس فكرة التمثيلية، وفكرة فصل إرادة الحاكم عن إرادة الدولة التي صارت دولة مشرعة وأصبح لها قانونها الخاص بها. اختزلت هذه الدساتير بين طياتها مفهوم المواطنة بشكله المكتمل، كما تطور في التجارب الغربية عبر مسارات تاريخية طويلة، وعبر ثورات ثقافية وسياسية واقتصادية.

(65) عدد الفصول المخصصة للحقوق والحريات تضاعف في دستور 2011 مقارنة بالدساتير السابقة «من الفصل 19 إلى الفصل 40»، كما نجد الكثير من الحقوق والحريات الأخرى موزعة على فصول الدستور، خصوصًا النصوص المرتبطة بحقوق المتقاضين وسير العدالة، ولا سيما من الفصل 117 إلى الفصل 128، وكذلك الفصل 10 الخاص بالمعارضة والفصل 133 الذي يعطي المواطن الحق في أن يدفع أمام القاضي بعدم دستورية القانون المعروض عليه، كما أن الدستور في فصله الرابع عشر أعطى المواطنين الحق في تقديم ملتمسات في التشريع، كما الحق في تقديم عرائض للسلطات، والحق في تقديم ملتمسات تتضمن نقطًا في جدول أعمال الجماعات الترابية، الفصل 139.

(66) من المستجدات الأساسية التي جاء بها دستور 2011 تأكيده مبدأ المناصفة بين الرجال والنساء، والمساواة في الحقوق والحريات، وهو المطلب الذي دافعت عنه الحركة النسوية في المغرب حيث ورد في الفصل 19: «يتمتع الرجل والمرأة، على قدم المساواة، بالحقوق والحريات المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية، الواردة في هذا الباب من الدستور، وفي مقتضياته الأخرى، وكذا في الاتفاقيات والمواثيق الدولية، كما صادق عليها المغرب، وكل ذلك في نطاق أحكام الدستور وثوابت المملكة وقوانينها».

(67) حظر ومكافحة جميع أشكال التمييز، بسبب الجنس أو اللون أو المعتقد أو الثقافة أو الانتماء الاجتماعي أو الجهوي أو اللغة أو الإعاقة أو أي وضع شخصي، مهما كان.

(68) نص دستور 2011 في ديباجته على ما يلي: «جعل الاتفاقيات الدولية، كما صادق عليها المغرب، وفي نطاق أحكام الدستور، وقوانين المملكة، وهويتها الوطنية الراسخة، تسمو، فور نشرها، على التشريعات الوطنية، والعمل على ملاءمة هذه التشريعات، مع ما تتطلبه تلك المصادقة».

الممكنة للتعايش والتوفيق بين هذه العناصر، خصوصًا إذا استحضرنا معطى آخر أفرزه سياق الربيع العربي، وهو وصول جانب من التيارات الإسلامية المعتدلة من طريق الانتخابات إلى المشاركة في الحكم، إلى جانب أمير المؤمنين.

كيف يمكن التوفيق بين الدولة المدنية والدولة الدينية؟ هل يمكن أن تقبل الدولة المدنية عودة «الدين» إلى الفضاءات العمومية وإلى تدبير الشأن السياسي، وتحت أي شروط؟ كيف يمكن تصور التوفيق، إن على المستوى النظري وعلى مستوى الممارسة، بين متطلبات الدولة المدنية و«الدين»، من دون أن يفقد الدين سموه وارتكازه على المطلقات؟

2 - شروط التعايش بين الدولة الدينية والدولة المدنية

على المستوى النظري، لا يمكن التوفيق بين الدولة الدينية والدولة المدنية، وكل الجهد التوفيقي في هذا الإطار محكومٌ بهواجس استراتيجية وسياسية، ويرتكز في الأساس على فكرة الحرية الدينية؛ إذ تؤكد هذه التأويلات أن الدين يمكن أن يتعايش مع الدولة المدنية التي لا يمكن أن تصادر الحقوق والحريات الأساسية، بما في ذلك الحرية الدينية، إلا أن تحقيق هذا المسعى الهادف إلى ضمان التعايش بين الدولة المدنية والدولة والدين ينتهي بتعارض الدولة المدنية مع أصولها النظرية، خصوصًا أنها تنتهي بتكريس هيمنة دين على باقي المعتقدات الدينية[69]، وتؤسس بالتالي ما يمكن تسميته الدولة العنصرية. لتحافظ الدولة المدنية على المسافة نفسها من الدين ومن المعتقدات الدينية في داخلها، تلزم المؤمنين أن يجعلوا المعتقدات الدينية شأنًا داخليًا يخص المعتقدين بها ولا تلزم الدولة[70].

إن مفهوم الدولة المدنية ومفهوم الدولة الدينية، مفهومان متعارضان، سواء من حيث أصولهما النظرية أو من حيث جوهرهما[71]؛ فالدولة المدنية تفترض

---

(69) Geneviéve Koubi, «Droit et religions: Dérives ou inconséquences de la logique de conciliation,» *Revue de droit publique* (1992), p. 275.

(70) Jacques Robert: *La Liberté religieuse et le régime des cultes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), et «La Liberté des cultes: Une liberté fondamentale,» *Revue Administration*, no. 161 (1993), p. 80.

(71) Mohammed Arkoun, «Islam et démocratie: Quelle démocratie? Quel islam?,» *Cités* (Paris), no. 12 (2002), pp. 81-99.

أولًا، الإيمان والعمل من أجل الحياة الدنيوية، وهذا لا يعني أنها معادية للدين، بل يعني أن المعتقدات الدينية لا تدخل ضمن انشغالات الدولة المدنية.

كما تفترض الدولة المدنية، انبثاق التنظيم الاجتماعي والسياسي عبر نقاش للأفكار وعبر حوار أفقي بين مواطنين أحرار متساوين في الحقوق[72]. يترتب عن جوهر الدولة المدنية نظرية للدولة هي الدولة الديمقراطية، ونظرية للقانون هي القانون المنبثق من الإرادة العامة وعن الجسم الاجتماعي الذي تمثله المؤسسات البرلمانية والحكومية والقضائية[73].

أما بالنسبة إلى الدولة الدينية فتقوم في جوهرها على تصور قبلي يعتبر الحياة الدنيا مرحلة موقتة وزائلة، والحياة الحقيقية هي الحياة الأخروية حيث السعادة المطلقة، وعلى هذا الأساس فالإنسان يجب أن يكرس الحياة الزائلة لخدمة الحياة الدائمة[74]. كما تفترض الدولة الدينية تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية انطلاقًا من النص الديني، لا من خارجه[75].

ينتج من هذا التصور نظرية للدولة تتحدد فيها الوظيفة المركزية للدولة في خدمة الدين وفي حمايته، كما ينتج منها نظرية للقانون، وهو القانون المقدس الذي يجد أساسه في «الكتب المقدسة»، وفي تأويل علماء الدين.

يمكن التأكيد انطلاقًا من هذه المقارنة أن الأمر يتعلق بقناعتين متعارضتين، وبرؤيتين للكون لا يمكن تصور حوار أو تفاهم بينهما على المستوى الفلسفي والثيولوجي، وكل ما يمكن تحليله هو شروط التعايش بين الدولة المدنية و«الدين» على مستوى الممارسة، وهذه الشروط لا يمكن أن تكون إلا سياسية. يمكن أن تحدِّد الدولة المدنية شروط التعايش عبر القاعدة القانونية، وعبر جعل «الدين» مقبولًا، أي جعل الدين بعيدًا من المجال العمومي ومن أي تدخل في تدبير الشأن

(72) Marie-Joëlle Redor, *De l'état légal à l'état de droit: L'évolution des conceptions de la doctrine publiciste française, 1879-1914* (Paris: Economica, 1992).

(73) Jacques Chevalier, *L'état de droit*, Clefs politique (Paris: Montchrestien, 1998), pp. 313-380.

(74) Yadh Ben Achour, *Politique, religion et droit dans le monde arabe* (Tunis: Cérès Productions, 1992).

(75) Yadh Ben Achour, *Norme, foi et loi* (Tunis: Cérès Productions, 1993).

العام. هذا المسار عرفته أوروبا عبر تاريخ شاق وطويل، وعبر ثورات ثقافية ودينية وأحيانًا دموية. وتاليًا فالتعايش بين الدولة المدنية والدين لا يمكن تصوره إلا إذا توافرت شروط عدة:

- تأسيس الدولة المدنية على الحياد الديني للدولة وعلى الحياد السياسي للدين، يعني الأول أن هذه الدولة لا يمكن أن تكون في خدمة الدين أو في خدمة دين الأغلبية، كما أن الحياد السياسي للدين يعني أن الدين لا يمكن أن يتدخل في تدبير دواليب الدولة أو يساهم في ذلك.

- تمييز القناعات الدينية من القناعات السياسية؛ فاحترام الحياد الديني للدولة والحياد السياسي للدين رهين بقناعة المؤمنين بأن العقيدة الدينية شأن خاص لا يمكن فرضه على الآخرين في المجال العمومي.

- تدبير الشأن الديني من طرف الدولة عبر القواعد القانونية الصادرة عن المؤسسات التمثيلية والمعبِّرة عن الإرادة العامة للمواطنين. فالقانون هو الذي يحدد الأماكن المخصصة للدين، ويضع حدًا للتوظيف السياسي للدين. وإذا كانت الدولة المدنية تحفظ للمواطنين الحرية الدينية، فإن هذه الحرية لا يمكن أن تشكل مدخلًا إلى التنظيمات الدينية كي تدعو إلى تقويض ركائز الدولة المدنية، من خلال الدعوة إلى استغلال الدين، والدعوة إلى استعمال العنف من أجل الوصول إلى السلطة؛ فالحرية الدينية كباقي الحريات العامة، يجب أن تخضع لنظام قانوني منظم وضابط. إذا كان في إمكان التنظيمات الدينية، تأسيسًا على الحرية الدينية، العمل على نشر أفكارها في إطار محدد، فإن الدولة يمكنها أن تتدخل لمنعها وللحد من نشاطها، إذا قدَّرت بأن هذا النشاط يشكل مشروعًا كليانيًا، يمكن أن يقوض أسس الدولة المدنية القائمة على الديمقراطية وعلى الحرية؛ فالمستفيد من الحرية الدينية في إطار الدولة المدنية تتعين حمايته من تدخل السلطات العمومية، وفي المقابل يتعين منعه من القيام بنشاطٍ يمسُّ معالم النظام الديمقراطي.

الفصل الثاني

الخطاب السياسي للفاعل الديني
بين منطق التوحيد الأيديولوجي
وإكراهات التعدد السياسي والاجتماعي في المغرب
جماعة العدل والإحسان المغربية أنموذجًا

محمد فاوبار

ننطلق في هذه الدراسة من فرضية أساسية قوامها اعتبار الفاعل السياسي ذاتًا فاعلةً لا تتحدد كهوية، لأنها تخلق ذاتها باستمرار (فردًا أكان أم جماعة)، وهو أحد أهم تجليات الفاعل الاجتماعي في المجتمع الحديث، من منطلق مساهمته الرئيسة في تغيير الواقع الاجتماعي على أرضية بناء الحركة الاجتماعية التي تتقاطع فيها توجهات ورؤى وسياسات مختلفة، تتفاوت مكانة القوى التي تعبّر عنها بحسب مدى قدرة كل منها على تعبئة أوسع الجماعات وراء مشروعها السياسي، وتاليًا حدود تمثيلها للأغلبية الاجتماعية، وهي تسعى إلى التعاون والترابط على أساس قواسم مشتركة في أفق تحرير الفرد والجماعة من ربقة الدولة القائمة على الهيمنة والتسلط والاستبداد.

يقوى الفاعل السياسي على إنتاج فاعلية سياسية واجتماعية كلما استلهم القيم والمهارات التي يكون مرتكزها الأساس الحرية من جهة، والتمسك بفضائل التوجه السياسي بما يخدم تلبية الحاجات السياسية والاجتماعية والروحية والحضارية للأمة. وتتجلى أدوار الفاعل السياسي كلما تعلق الأمر باستهداف المجتمع السياسي أي الدولة، في أفق إعادة بنائها على أسس جديدة، فمهمته لا تكمن في تغيير جهاز الدولة، بل في مواجهة القوى المهيمنة؛ أي إن هويته تتحدد في صراع دائم لإيجاد الوضعيات الجديدة، لتجاوز أفق الدولة رغبة في تجسيد الأمة؛ أي الدولة الأمة حيث تكون هذه الدولة في خدمة الأمة. ولن يتحقق ذلك إلا حين يستلهم الفاعل السياسي في النخبة مركزيًا أو فرعيًا، الاستعداد الضروري للتمكين الديمقراطي في ذاته، وفي المجتمع الذي يتصف بالتعددية الفكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وتاليًا يكمن نجاحه أي الفاعل، باختلاف انتمائه الاجتماعي والعقدي، في إيجاد القواعد الضرورية للديمقراطية التوافقية التي هي أساس تطور المجتمع التعددي (المنقسم أفقيًا وعموديًا)، وبالتالي قيام التحالفات والتوازنات الاجتماعية والسياسية باعتبارها أساس تكوين الحرية والوحدة، الاستقلالية والاندماج الاجتماعي.

يشكل الدين الإسلامي الأساس الذي تنهل منه الحركة الإسلامية من أجل إعادة صوغ السياسة وقيمها في المجتمع العربي والإسلامي، والقاعدة التي تميزها من غيرها من تيارات ثقافية ليبرالية وعلمانية وقومية، وهو المعين الذي لا ينضب الذي تُستقى منه شرعية الدولة الإسلامية الموعودة، والسبيل الصحيح إلى الإيمان والعبادة والاعتقاد والسلوك وتنظيم الاجتماع المدني والسياسي.

من هنا يتحدد نطاق هذه الدراسة البحثية، في محاولة جمع تحليل الخطاب وتحليل سوسيولوجيا الفاعل الديني، من خلال استكناه منطق نصوص شيخ جماعة العدل والإحسان ومؤلفاته، وهو الزعيم عبد السلام ياسين[1] (المتوفى في عام 2012)، باعتباره المؤسس والشخصية الكارزمية والمنظِّر الرئيس للجماعة، علاوة على محاولة الربط بين النص والخطاب من جهة والممارسة السياسية من جهة أخرى في سياق الحراك الديمقراطي المغربي بدءًا من عام 2011. ويتمحور هذا العمل أساسًا حول إشكالية أساسية نختزلها في التساؤلات التالية: كيف يتحدد مفهوما الدولة والأمة في إطار المرجعية الإسلامية كما صيغا في أدبيات جماعة العدل والإحسان المغربية، ولا سيما كتابات زعيمها؟ وما هو التميز الفكري والأيديولوجي لأطروحات الجماعة في هذا الإطار؟ ثم ما هو أساس شرعية الدولة الإسلامية؟ وكيف تتحدد بنية السلطة وقواعد ممارسة الحكم؟ وما طبيعة علاقة الطرح الأيديولوجي لمقاربة الدولة والأمة في كتابات عبد السلام ياسين بإكراهات التنزيل السياسي لها، في داخل الحقل الديني والحقل السياسي المغربيين اللذين يتسمان بالتعدد الفكري والأيديولوجي والسياسي والاجتماعي؟

نتوخى كذلك من خلال هذه الدراسة إبراز أوجه التعارض بين التصورات

---

(1) ولد عبد السلام ياسين في عام 1928، ودرس في المدرسة القرآنية (المختار السوسي)، وفي معهد بن يوسف التابع لجامعة القرويين. عمل في ميدان التعليم، وتأثر بأفكار حسن البنا وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي، وبأنموذج الثورة الإيرانية (1979). في عام 1974، وجّه رسالة إلى الملك الحسن الثاني بعنوان «الإسلام أو الطوفان»، فاعتقل ثلاث سنوات ونصف سنة، وأمضى جزءًا منها في مستشفى المجانين. أسّس «جماعة العدل والإحسان» في عام 1981. من مؤلفاته الإسلام بين الدعوة والدولة (1972) والمنهاج النبوي (1982)، والعدل: الإسلاميون والحكم (2000).

الأيديولوجية للجماعة التي تعتمد مرجعية محددة في تأويل القرآن الكريم والسنّة النبوية، وبالتحديد صيغة الدولة الإسلامية في أفق الخلافة مع استراتيجيا السلطة القائمة على الجمع بصيغة محددة بين التحديث السياسي والتقليد الديني (رئاسة الدولة وإمارة المؤمنين)، واستراتيجيات الجماعات السياسية المعارضة والمندمجة (العدالة والتنمية، والحركة الصوفية)، وغير المندمجة كالتيار السلفي، وبعض التيارات الأمازيغية، واليسارية العلمانية.

تتبلور هذه الدراسة، إذًا، في سياق كشف منطق الصراع السياسي من أجل الحفاظ على السلطة أو استملاكها، أو بهدف السيطرة على الحقل السياسي، خصوصًا بنية علاقات القوة ضمنه سواء من جانب الجماعة أو السلطة، وحدود ذلك في أفق تغيير المجتمع وقيادته.

لمحة أولية عن هوية جماعة العدل والإحسان المغربية

تكمن أهمية الدراسة في محاولة الكشف عن منطق اشتغال جماعة الإسلام السياسي (العدل والإحسان) بمفاهيم دينية وتراثية ذات دينامية تاريخية متميزة في مجتمع تاريخي ومتعدد، تتفاعل وتتعارض ضمنه مكوِّنات التراث والتحديث، وهي تحاول أن تفرض تصورها الأيديولوجي للدين والتدين كإطار للصراع السياسي والاجتماعي مع الدولة السلطوية التي تتحدد هويتها بتحريك الدين وتوظيفه كإطار للسيطرة السياسية والاجتماعية والرمزية، والتوظيف الجزئي للدين على مستوى التشريع.

يختلف الدارسون في تحديد تاريخ تأسيس جماعة العدل والإحسان التي تطورت عبر مراحل متعددة في عملية تكوينها الأيديولوجي والسياسي والاجتماعي، فثمة من يرجع تأسيسها مثل محمد ضريف إلى عام (1972) من منطلق الأهمية التأسيسية لأيديولوجيا الجماعة من خلال كتابي **الإسلام بين الدعوة والدولة** (1972) و**الإسلام غدًا** (1973)، وينص على أن التأسيس التنظيمي للجماعة قد تحقق في عام 1981 من أسرة الجماعة إلى جمعية الجماعة، وانتهت هذه اللحظة نظريًا في آب/ أغسطس 1987. ويرجع محمد الطوزي تأسيس الجماعة إلى عام 1981 بتوصيف «أسرة العدل والإحسان»، وكان ياسين يتوخى

من هذا التأسيس الحصول على «اعتراف السلطات بحضوره في الساحة التربوية أو السياسية لكن المحاولة باءت بالإخفاق، ومن منطلق اعتبار الشيخ عبد السلام ياسين مؤسِّسًا ومنظِّرًا رئيسًا للجماعة، اصطبغت سيرورة الجماعة فكريًا وسياسيًا بسيرة مؤسسها، وبمنطق صراعه السياسي المفتوح مع النظام الحاكم، بمعنى أن رأسماله الديني والثقافي قد وسم بميسمه الجماعة، بالتوفيق بين الصوفية السُّنية والإسلام النضالي.

يهدف الشيخ عبد السلام ياسين من خلال تنظيم جماعة العدل والإحسان الذي أسسه بمعية مجموعة مهمة من الأتباع والمريدين إلى تغيير النظام السياسي وتعويضه بالدولة الإسلامية التي ستعيد بناء المجتمع والأمة في أفق إرساء نظام الخلافة كتجاوز للدولة القائمة، لذلك يضع «نفسه حلقة إضافية في سلسلة العلماء المناهضين للسلطة معتمدًا منطق النصيحة الواجبة للسلطات»، وإن كانت ممارسات الجماعة تثير غموضًا من جراء رفض الجنوح إلى العنف، وفي الوقت نفسه الدعوة إلى الجهاد وتوجيه النقد الحاد إلى النظام السياسي والتمرد على استراتيجيا الاحتواء.

تجدر الإشارة إلى أن جماعة العدل والإحسان كانت تشكل العمود الفقري في حركة 20 فبراير المغربية (2011) التي مثلت امتدادًا للحراك الديمقراطي في الربيع العربي، وهي حركة سياسية عملت من أجل مواجهة الفساد والاستبداد، وتغيير البنية التسلطية للنظام السياسي. وتميز شباب جماعة العدل والإحسان بالفاعلية السياسية والتنظيمية إلى جانب شباب الحركة اليسارية، إلا أن حركة 20 فبراير لم تستطع تحقيق أهدافها بعد مرور سنة من قيامها، وذلك لعوامل متعددة منها: ضعف التوافق السياسي بين الجماعة واليسار، والخلاف الأيديوسياسي في شأن الدولة الإسلامية، والأرضية السياسية للحركة التي لم تكن الجماعة مقتنعة بها، وتاليًا لم يتكوّن اقتناع لدى الفاعل السياسي بضرورة التوافق والتعاقد على برنامج سياسي يخدم مصالح مجتمع تعددي وحاجاته اجتماعيًا وسياسيًا وأيديولوجيًا.

تتهم الجماعة النظام السياسي بتخريب المجتمع وعلمنته، والمساس بهويته الدينية وذلك نتيجة عدم الحكم بشرع الله، والظلم والفساد والاستبداد

والفسق، ولذلك فهي تهدف إلى التبشير بتغيير المجتمع تغييرًا اجتماعيًا وسياسيًا، أساس ذلك العدل والإحسان، وهو ما تتطلع إليه كغاية للتغيير، وسبيل ذلك شعب الإيمان، وهي عشر خصال عند الجماعة: الأولى الصحبة (..) والثانية الذِكر(..) والثالثة الصدق (..)، والرابعة البذل (..) والخامسة العلم (..)، والسادسة العمل (..) والسابعة السحت الحسن (..)، والثامنة التؤدة (..)، والتاسعة الاقتصاد (..) والعاشرة الجهاد (..). ومن منطلق فاعلية الجماعة على الصعيدين الديني والسياسي، وباعتبار تراكم ممارستها السياسية وتوسعها التنظيمي في جغرافيا الحقل السياسي (الحضر والبادية) صارت أحد محاور المعارضة السياسية المغربية، في أفق تغيير نظام الحكم، الأمر الذي يجعل التمييز بين أسلوب التغيير الذي يجنح نحو معارضة حقيقية تعبوية، ومشروعها السياسي الذي يعتبره البعض إصلاحيًا، غير إجرائي، لأنه من الضروري اكتشاف المعاني التي يسبغها الفاعل على فعله والمداخل السياسية للتغيير التي يعتمدها، وهو الذي يمتح من تصور ارتدادي لأصول الدعوة الإسلامية وقيام اللحظة التأسيسية (الخلافة الراشدة).

الحال أن تميز استراتيجيا عبد السلام ياسين المؤسس والمرشد العام للجماعة في تدبير الصراع السياسي بُني على مراكمة أسباب القوة بالاستقطاب الواسع والدقيق للأتباع ولجند الله، حتى يتصلب التنظيم ويكون قادرًا على مواجهة النظام السياسي مستقبلًا، ومن ثم حديثه عن عدم العنف، من منطلق التمييز الأيديولوجي بين العنف والقوة كما سنرى في ما بعد.

استنادًا إلى هذه الملامح الأولية في شأن هوية التنظيم المميز لجماعة العدل والإحسان، ما هو المنطق المتحكم بصوغ مفهومي الدولة والأمة لديها؟ وما الذي يميزه على المستويين الديني والسياسي؟

1- تمفصل الدعوة والدولة

يستخدم الشيخ عبد السلام ياسين مفاهيم الفتح الموعود والرسالة والهداية والجهاد للتدليل على الدعوة، وعلى مفاهيم الإمارة والقيادة والحكم والسلطان والإمامة لتوصيف الدولة، وينص في قراءته وتأويله القرآن والسنّة النبوية والتاريخ الإسلامي على العلاقة التي يكتسيها تمفصل الدعوة والدولة في الإسلام

وتلاحمهما، حيث إن الدعوة إلى الإسلام، بنفَسٍ تجديدي، علاوة على أنها مقصد تدعو إليه السنّة النبوية كلما اشتد مأزق المسلمين وابتعدوا عن الدعوة، تُعدُّ أمرًا لا يتأسس إلا حين تصبح الدولة حامية للدعوة وناشرة لها وحامية لقيمها والتزاماتها حية في المجتمع الإسلامي.

يتجلى المنهاج النبوي الذي أعاد المرشد صوغ أسسه التربوية والدينية والتنظيمية والسياسية في الترابط القوي بين الدعوة والدولة، إلى درجة أن الدولة الإسلامية قد تفقد هويتها الرسالية إذا انغمست في السياسة الدنيوية، وغيبت أمور الدعوة التي هي أساس ارتباط المسلم بالله والإيمان والعبادة، وبالحياة الأخروية (طاعة الله والجهاد في سبيله)؛ ذلك أن الهوية الحقيقية للدولة الإسلامية تكمن في خدمتها الحياة الأخروية في الأساس، ومن هنا فإن التفريق بين الدين والسياسة، أو بين الدعوة والدولة، إنما هو في تصور الشيخ عبد السلام ياسين «ربقة جاهلية عما أراد الله للناس من سعادة في معيشهم ومعادهم باستقامتهم على شريعته فرادى وجماعة». إن الفصل بين الدين والسياسة، أي بين الدعوة والدولة، فضلًا عن أنه يبعد الدين من السياسة، فهو يخضعه لها ويجعله تحت إمرتها وذلك في إطار الحكم التسلطي الذي يسميه الشيخ بالحكم العاض الجبري.

إن الاعتماد المتبادل على الدعوة والدولة في الكيان السياسي الإسلامي أُسس في العهد النبوي والخلافة الراشدة، إذ «كانت الهداية تستند إلى القرآن والقيادة تستند إلى السلطان»، في هذا الإطار يرمز الشيخ إلى القوة بمفهوم السلطان، كما يرمز إلى الدعوة بمفاهيم التربية الإيمانية والمحبة والرفق عند قيادة المسلمين وتوجيههم، لينتقلوا من طور الإسلام إلى طور الإيمان ومنه إلى الإحسان.

لا انفصال للدولة عن الدين في الإسلام في تصور الشيخ، وهو في ذلك يُعتبر امتدادًا لأدبيات السيد قطب وأبي الأعلى المودودي والشيخ أبي الحسن الندوي وغيرهم، لكنه يتميز في إطار الحركات الإسلامية المعاصرة بصوغ منهاج نبوي، وكأنه بذلك يؤسس نظرية إجرائية للتغيير الإسلامي، فكيف تجتمع الدعوة والقيادة الجهادية لتشكل القوة الضاربة في أفق تأسيس الدولة الإسلامية؟

لا شك في أن تصور الشيخ للقيادة الجهادية التي تمثل نواة الدولة الإسلامية،

لا يعدو أن يكون تصورًا فردانيًا كارزميًا للسلطة، يستمد أسسه من قراءة قائدية لتجربة الدولة والأمة في الإسلام منذ العهد النبوي إلى خلافة الراشدين وما بعدها، فهو إن كان يرفض الدولة القطرية القائمة في العالم العربي باعتبارها دولة بلا دين، وحكمًا بلا شرع، فإنه لا يتصور دولة إسلامية معاصرة على أسس المكتسبات الدستورية والديمقراطية وإنما «الذي تحتاجه الأمة لانبعاثها هو قيادة جهادية» أي «رجل يخلص لله آخر الأمر يضع إرادة الله فوق إرادته ويتطهر من كل رجس». فعلاوة على المواصفات القرآنية والأخلاقية للقائد (القدوة والمثال والعزم والثقة)، فإن من مهمات القيادة الجهادية إعادة تربية المسلمين الذين نشأوا في إطار مجتمع الجاهلية والفتنة في سبيل بناء جيل جديد تتكون منه نواة التغيير، أي الجماعة (جند الله) القادرة على تعبئة الأمة في اتجاه تغيير النظام القائم بالدولة الإسلامية المنشودة، يقول ياسين: «ووظيفة القائد الجهادي والعالم حين يتيح الله وجودهما للأمة هي التربية ثم التربية، تربية الروح والجسد. والعقل والعمل، وتربية حاسة الفعالية في الدنيا وسيلة لنيل جزاء الآخرة. وتربية الإرادة وتربية روح البذل والتضحية من أجل الجماعة».

ماذا ستتعلم الناشئة في إطار التربية الإيمانية الجديدة؟ إنها مجموعة متكاملة من القيم الإيمانية، والخصال العشر، وغايتها التقرب وحب الله تعالى، والبذل والعطاء لفائدة المسلمين، وهي ترمي بعد التربية والتصفية إلى التزكية العامة «أي التحويل الكيفي للإنسان والدخول في الجماعة والمبايعة على نصرة الإسلام بالبذل الكامل»، كل هذا في اتجاه التخلص من مفعول الإسلام الرسمي، وإسلام الخمول، ومن الغزو الثقافي والتبعية للغرب.

يميز الشيخ عبد السلام ياسين الملك العاض الذي سمي في التاريخ الإسلامي زورًا بالخلافة من الخلافة على منهاج النبوة، وهو ينعت الدولة القائمة في العالم العربي بما في ذلك المغرب بالملك العاض الجبري، وهو نمط من الحكم الوراثي المغتصب للخلافة خارج دائرة الشرع، بالقوة وعلى أساس بيعة الإكراه، ومن جهة أخرى فهو يحاول إفراغ الدولة القائمة ومؤسساتها كلها من معاني الإسلام في اتجاه علمنتها ودهرنتها؛ وفي محاولة منه لسبغ الشرعية الدينية على دعواه الأيديولوجية يروي الشيخ ياسين في الكثير من كتاباته حديثًا نبويًا بروايات مختلفة، وهو موضوع خلاف على صعيد التأويل ومضمونه «وصل إلينا

في رؤية الإمام الشاطبي في كتابه **الموافقات** عن رسول الله قال: (وإن أول دينكم نبوة ورحمة وتكون فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها الله جل جلاله ثم يكون ملكًا عاضًا فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعه الله جل جلاله ثم يكون ملكًا جبريًا فيكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها الله جل جلاله ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، تعمل في الناس بسنة نبيه، ويلقي الإسلام بجرانه في الأرض يرضى عنها ساكن السماء وساكن الأرض...)». هكذا ينتقل الشيخ من مضمون هذا الحديث إلى توصيف الدولة في التاريخ الإسلامي والمرحلة المعاصرة، بعد انتهاء الخلافة الراشدة والانكسار التاريخي لدولة الخلافة، وهو يؤكد أن السنّة النبوية استبقت الماضي باستشراف المستقبل وذلك من خلال الوعد الموعود؛ أي عودة الخلافة على منهاج النبوة بعد اغتصاب الملك العاض والجبري للحكم. من هنا مسؤولية الحركة الإسلامية في تغيير النظام الحاكم وتعويضه بالدولة الإسلامية، على أساس القوة لا العنف من منطلق أن العنف من أساليب أحزاب الفتنة، بينما القوة تتقوم في مكانها باعتماد الشرع، والشيخ ياسين بفصله القوة عن العنف، يعتمد استراتيجية التغيير السياسي التراكمي القائمة على التوسع التنظيمي والعمل الخيري، والفعل التربوي، في أفق حشد قوة اجتماعية وازنة بتوظيف المسجد ومؤسسات التعليم والمجتمع لتعبئة الأنصار في أفق الهجرة إلى الله ورسوله، وبالتالي الزحف على الحكم وإسقاطه سلمًا عبر انتخابات حرة ونزيهة أو باعتماد العنف.

يميز الشيخ عبد السلام ياسين بوعيه الحاد بين مرحلة التحضير والبناء للتغيير الحاسم (اقتحام العقبة) وفق منظور ثوري لا إصلاحي، ومن منطلق تقويض نظام العض والجبر، ومرحلة قيام الدولة الإسلامية، وهو في كلتا المرحلتين بقدر ما يسطر مزايا الوعد الموعود والسعادة الأبدية، فإنه لا يكف عن التنصيص على معوقات التغيير الإسلامي، خصوصًا خطر غلبة الدولة على الدعوة، والسياسة على الإيمان، والدنيوي على الأخروي، أي العبودية لله وعبادته وطاعته وحفظ الدين والتمسك بمقاصد الشريعة، إذ يقول في هذا الإطار موجهًا خطابه إلى الإسلاميين: «فيا إخوتي يا أيها الإسلاميون المقبلون على الحكم ماذا تريدون؟ أتريدون دولة باسم الإسلام فينتهي حكمكم الدعوي عند إقامتها فتذوب الدعوة في الدولة أم تريدونها خلافة على منهاج النبوة؟».

هنا ينتصر ياسين الداعية الأيديولوجي على السياسي الذي يتحرك بمنطق

المصلحة والعقلنة، كما نجده في إطار وعيه الصوفي الذي يجمع بين الطوبى والأدلجة، كما سنبين في ما بعد.

في إطار محاولة الشيخ ياسين ترسيخ الأيديولوجيا الدينية لتنظيم جماعة العدل والإحسان في الأمة، يعتبر تعارض فئات من المؤمنين مع هذه الأدلجة، من منطلق الحس المشترك الديني للمؤمنين، نوعًا «من الركود العام والرقود العميق لدى القواعد الشعبية التي تدين لدين الانقياد». كما يشدد على «أهم العوائق في كسب المعركة ضد الأنظمة القائمة المستقرة (أي) العائق النفسي المتمثل بالولاء الراسخ تعطيه الجماهير لنظام مألوف تفضله على حدث مستجد».

يعتقد ياسين اعتقادًا راسخًا أن نمط التدين والسياسة اللذين يعتمدهما في المنهاج النبوي هما امتداد للعهد النبوي والخلافة الراشدة، فهو لا يعتبرهما تأويلًا مباشرًا من ضمن تأويلات للإسلام كدين، بمعنى وجود تعددية أيديولوجية وفكرية في داخل الحقل الديني، وفي المجتمع، وإنما يطمح إلى تحويل ممارسات دينية اجتماعية إلى ممارسات سياسية، فيما أنها تعتبر لدى المؤمن ممارسات دينية اجتماعية؛ فالدين كما ينص على ذلك عمار علي حسن «تنظيم لعلاقة غيبية على أساس الالتزام المعنوي، والسياسة تنظيم لعلاقة مدنية من منطلق التعامل المادي». وإذا كان الدين الإسلامي يعتبر ظاهرة اجتماعية كلية، بحسب تعبير مارسيل موس، بمعنى أنه يخترق مستويات البنية الاجتماعية، فإن فاعلية الدين تكمن في الجدل القائم بين وحدته الكلية وتعبيراته المتعددة، لأن التدين هو التعبير الديني والاجتماعي والثقافي عن الدين، كما يتمثله المؤمن ويمارسه، من منطلق فهمه وقناعاته وتنشئته التربوية والدينية، ومن منطلق المؤسسة الدينية التي ينخرط فيها. «فالدين يبلور التدين وهذا الأخير يشكل مبدأ التجديد الملازم للأول وكيفما كان التدين فهو ليس بالضرورة متحجرًا في أشكال اجتماعية». وتاليًا فإذا كان الدين مرتبطًا بالإيمان المشترك بعقيدة «فإن شرط التدين وفق عزمي بشارة ليس الإيمان بل الإظهار».

فما يسميه ياسين دين الانقياد ودين الخمول، ما هو في الحقيقة إلا أشكال تاريخية موروثة للتدين، تعكس تمثلات وممارسات اجتماعية في الدين تتصف بالتعدد، وتتيح حيوية ودينامية للإنسان من خلال تفاعل تجربته الدينية مع الحياة، ومع ما هو معطى اجتماعي.

إن الكائن البشري بحسب ريمون بودون «هو ذلك الذي تسيّره الأهواء من جهة والحس السليم من جهة ثانية»، وبالتالي فالتوافق بين الملكات الإنسانية وتعارضها الجدلي في الوقت نفسه: بين منطق الرغبة ومنطق العقل، ومنطق الحس العلمي، كفيل بتفسير تعددية التفاعل مع ما هو ديني إذ «تنتشر المفهومات الدينية في ما يتجاوز سياقاتها الماورائية المعنية لتقدم إطارًا من الأفكار العامة يمكن من خلالها إعطاء معنى لمدى واسع من التجارب الفكرية العاطفية والأخلاقية».

هكذا يعتبر ياسين تعددية الممارسة الدينية في منزلة عوائق تحول دون اقتدار الفاعل الديني والسياسي على توحيد العمل، لذلك يعمد إلى تقوية التنظيم بتجاوز محدودية الفاعلية السياسية والامتداد الدعوي، وهو لا يستطيع تجاوز مأزقه ذاك إلا بمحاولة ترسيخ مطالب سياسته الدينية بعملية استقطابية متواصلة في صفوف المستضعفين وكأنها التعبير الحقيقي عن الإسلام الصحيح وعن المقدس الديني.

أ- في التاريخ الإسلامي

إن طموح الشيخ عبد السلام ياسين إلى تأسيس دولة قرآنية أو دستورها القرآن بحسب تعبيره يتحقق فيها الكمال المنشود، بمعنى تحقق الالتقاء المقدس بين الدعوة والدولة، بين الدين والسياسة، يفرض بالضرورة إعادة قراءة التاريخ الإسلامي لتلمس أسباب الانكسار التاريخي الذي أفضى إلى تحول الخلافة الراشدة إلى مُلك عضوض، وتمكن الملوك عبر التاريخ الإسلامي من الفصل بين الدين والسياسة والتحكم بالدين لتبرير أفكار السلطة وإلحاق هيئة الفقهاء بالسلطات.

ينص الشيخ ياسين في كتابه **الخلافة والملك** على أن الأمويين هم الذين كرسوا انقلاب الخلافة إلى ملك عاض، وذلك لما تمت مصادرة الشورى وإحلال بيعة التمكين والإكراه بعد مقتل الخليفة عثمان، وحصول الفتنة الكبرى وما استتبعها بمقتل الخليفة علي، وابنه الحسين في عهد يزيد بن معاوية، يقول الشيخ المرشد: «فلما انتخب الصحابة أهل الشورى الإمام الشهيد عثمان رضي الله عنه سارت الأمور على الوتيرة الأولى صدرًا من خلافته، ثم التف بنو أمية حوله، وكوّنوا بطانة ما لبثت أن استبدت بالأمر وارتكبت الفظائع فاستيقظ العنف، وكان مقتل الإمام الشهيد رضي الله عنه الشق الذي أخذ يتسع بما أحدث من نتائج تاريخية حتى شكل بداية انكسارنا ووهننا».

هكذا كانت الدعوة الإسلامية أول الأمر مهددة بين فريق من الدعاة والأتقياء الذين يريدون أن تكون الدولة في خدمة الأمة الإسلامية، حارسة للعقيدة بحسب التعبير الشهير لابن خلدون، وبين فريق آخر يغلّب المصالح الدنيوية على الغايات الأخروية في ممارسات الدولة وهويتها، الأمر الذي أفضى بالدين إلى تسويغ سياسات السلاطين، وهي حالة تاريخية انطلقت إرهاصاتها في الفترة الثانية من حكم عثمان، وتكرست في عهد الأمويين والعباسيين حين تسربت فيها «عادات الملك البيزنطي وأنماط حضارته وترفه إلى الملوك على المسلمين، ونسيت الوظيفة الدعوية».

أما العامل الثاني فيتمثل ببروز العصبية القبلية الجاهلية، بتعبير الشيخ، التي شكلت قوة محركة لجماعة الأمويين الذين اغتصبوا الخلافة وحولوها ملكًا عاضًا، ويميز عبد السلام ياسين، في هذا الإطار، لحمة النسب والعشيرة، وهي سند للدعوة، من العصبية التي هي «قوة مضادة للإسلام فالإسلام يحاربها».

هكذا أفضت سيطرة العصبية الأموية إلى تكريس بيعة الإكراه لا المبايعة الشورية، وإحلال القهر والظلم على جميع معارضي حكم الجبر من الشيعة والعلماء وغيرهم من المؤمنين.

يفصل الشيخ ياسين بين مرحلتين في التاريخ الإسلامي: عهد النبوة والخلافة الراشدة، التقى فيها الغيب بحقائق التاريخ، والتحمت فيها الدعوة بالدولة، وتعزز فيها الإسلام فكرًا وسياسة وحضارة، واتسع حضوره، ومرحلة ما بعد الفتنة، إذ بدأ الانحدار والانكسار التاريخيين بتحول شورى الخلافة إلى ملك عضوض قهري كان سببًا في ما عرفته الأمة من انحطاط واستعمار، وانهيار الخلافة في الدولة العثمانية في بداية القرن العشرين (1924)، هنا تلتقي الأيديولوجيا بالطوبى في خطاب الشيخ ياسين، حين يشتغل التخيل الفردي والجماعي الإسلامي بشكل مزدوج، مرةً في شكل أيديولوجيا، ومرةً في شكل يوتوبيا (Utopie)؛ فالموقف الطوباوي يفسر الواقعة بالتعالي على الراهن والآني، وينغمس في مشروع سياسي ثوري، وذلك حين يقرأ الكمال في واقعة تاريخية؛ أي ما يعتبره ياسين تخيل الأنموذج النبوي الراشدي حيث القيادة معصومة، بينما المجتمعات الانقسامية التاريخية ومنها الجزيرة العربية كانت العصبية فيها محركًا للصراع السياسي

والاجتماعي، وكان اجتماع العصبية والدعوة أساس قيام الدول في الاجتماع الإسلامي وفق ما أثبت ذلك ابن خلدون، ذلك أن الدولة العربية بعناصرها المكونة الثلاثة: العربية والإسلامية والآسيوية، «مبنية بحسب عبد الله العروي على أساس اجتماعي معين، تهدف بالضرورة إلى المحافظة على توازن القبائل والعشائر والأسر». وهو توازن مبني على صناعة القوة وفق آليتي الانشطار والانصهار اللتين تتحكمان بالبنيات القبلية، ومن ثم لا يمكن الفصل بين النسب والانتماء العشائري والعصبية وفق ما تصور الشيخ ياسين، وذلك لأن النسب والتعلق بالأرض في المجتمعات الأولية يشكلان أحد عوامل تكوين العصبية، يقول عبد الله العروي: «وإن خلافة الراشدين ظاهرية فقط لأنها مبنية في الحقيقة على العصبية».

إن التقاء الأيديولوجيا ذات الطابع التبريري والإدماجي بالطوبى ذات الطابع التخيلي، في قراءة الواقعة التاريخية وانتقائها، وفي رؤيتها بما يفيد كمالها، يُعتبر إحدى خاصيات الكتابة الياسينية التي تطمح إلى تحويل الفعل التأسيسي (العهد النبوي) إلى محرك للفعل الثوري في أفق بناء الدولة الإسلامية.

سبق أن أشرنا إلى أن الشيخ ياسين يميز بين مرحلة الإعداد للقومة أي التغيير السياسي، ومرحلة إقامة الدولة، لذلك نجده يبسط مشروعه السياسي في مرحلة الإعداد على أساس تنشئة روحانية عاطفية ذات طابع صوفي للفاعل السياسي، تقوم على الصحبة بين الشيخ والمريد على قاعدة منطق العزل والوصل، وذلك من أجل استهداف مقومات دينية وسياسية يعتبرها الشيخ قوام الاجتماع الإسلامي وهي:

- قومة الداعي بالرفق لا بالعنف.

- قومة الشاهد... إحلال العدل محل الجور.

- قومة إلى الصلاة، والشيخ ياسين يشدد على أن تمسك المؤمنين بالصلاة وطابعها الإلزامي هو ما يؤسس التربية والتعليم والسياسة والاقتصاد، وهو ما يضمن نجاح الفاعلية البشرية في الحياة الدنيا.

- قومة الإحسان أي البذل والعطاء ابتغاء لمرضاة الله.

- إقامة حدود الله وحفظ البناء.

- القيام بأمر الله أي الشورى لا العض والجبر.

- إقامة الوحدة بتوحيد الأمة في القطر وفي الأرض، أي تجاوز الخلافة للدولة حتى تصبح شاملة وإنسانية.

هذه بعض معالم الدولة الإسلامية المنشودة لمواجهة الحكم العاض، والتخلف الاقتصادي، وتدهور الأخلاق وفساد الضمائر وفجوة الحقد الطبقي، لكن قيام هذه الدولة لا يتحقق من دون نظام الشورى؛ إذ يتصور الشيخ ياسين أن الإسلام قرآن وسنّة، وتجارب شورية فريدة في الحكم وفي التاريخ الإسلامي (عمر بن عبد العزيز) كفيلة بصوغ منظومة إسلامية للحكم الإسلامي.

يقترن الخطاب السياسي في الشورى، باعتراضه على الديمقراطية مضمونًا ونظامًا في كتابيْ الشيخ: **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، والشورى والديمقراطية**، وهو يرى الشورى نظامًا أصيلًا لا يمكن أن يتقوم بغيره، أي بنظام آخر مستورد وهو الديمقراطية التي لا تتهيكل خارج اللائكية من جهة، وخارج الثقافة الغربية الحداثوية التي تهدد وجود المجتمعات الغربية من جهة أخرى.

يكمن الأساس الديني الدعوي للشورى في الإيمان بالله والعبودية له، والتمسك بفضائل الإسلام، والتزام شريعته لمواجهة الكفر والكفار واستئصاله، وما فتئ الشيخ في سبيل ذلك يعتمد الآية القرآنية عن الكفار الجاحدين الوحي ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2]، ويبدو أن تحويل الشورى إلى فاعلية سياسية وإجرائية يتوقف أساسًا على مأسسة تعاليمها من منطلق تعالق الدعوة والدولة.

تنهض الشورى على حكم عادل يقوم به القائد الذي تختاره الجماعة وفق المواصفات القرآنية، ويكون واعيًا بالحساب الأخروي لحكمه وعدله، طامعًا في جنة ربه، له الطاعة في العسر واليسر، وعليه الشورى، ومن شروط الشورى نجد:

- القيام بالزكاة والإحسان والصدقة، وأساس العدل في قسمة الأرزاق بما يضمن التكافل الاجتماعي.

- الحكم بما أنزل الله، وتقدير الأولويات ونطاق الاستقلالية والتوسع.

---

(2) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 171.

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتهيؤ للاجتهاد الجماعي، وحشد العقول المتخصصة لفائدته.

ب- في الشورى والديمقراطية

نلاحظ في خطاب ياسين عن الديمقراطية مستويين من التعامل: مستوى أيديولوجي ومستوى سياسي، في الأول نجد الشيخ يرفض الديمقراطية كنظام مرتبط بحضارة «شيطانية» هي الحضارة الغربية، القائمة على اللائكية التي تفصل السياسة عن الدين، وتعمل على إقصائه. فالفرد في الدنيا، في إطار الديمقراطية يعيش المساواة والحرية، ولا يعرف الآخرة ولا المعاد، يقول ياسين: «ثم لن تكون الديمقراطية الحرة النزيهة اللائكية طبعًا وصنعًا ولزومًا إلا محوًا تدريجًا حتميًا لتاريخنا وهويتنا وخصوصية كينونتنا وشرف وجودنا».

من المؤكد أن موقف ياسين المضاد للديمقراطية مرتبط بموقفه السلبي من العقلانية الفلسفية «الإلحادية» والحداثة الفكرية والفنية، بل ومعاداته الضمنية للمثقفين «المغربين» الذين يعتبرهم من أدوات الغزو الثقافي الغربي وتمظهرات العقل المعاشي، ومن عوائق إنجاز المشروع الإسلامي، يقول الشيخ: «لكن أن تختار النخبة طريق الديمقراطية عن وعي سابق نظرًا، ثم تدلس هذه البضاعة المستوردة على أنها الجنة في الدنيا ساكتة عن لازمتها العميقة التي هي في منزلة الروح من الجسد، فهذه خيانة عظمى (...) لو قالوا للناس أن الديمقراطية جسم روحه اللائكية (...) لكانوا هم النزهاء الجديرين بما يستحق النزهاء من الاحترام».

يكمن المأخذ الأيديولوجي لياسين على الديمقراطية في نقض الدين وتحويله إلى فعل فردي واجتماعي، وإقصاء مضمونه السياسي والعقدي، فكما يرفض ياسين الديمقراطية كفلسفة، يعترض على الإطار القومي للدولة من منظور أن القومية تكريس للعرقية واللغة والمصلحة الدنيوية والإقليم كأساسٍ للتلاحم الاجتماعي على حساب الترابط الديني الذي هو أساس العمران الأخوي الإسلامي، «إن المجتمع ليس بجماعة (...) ما يؤسس مجتمعًا هو السيادة (...) والمجتمع سياسي أولًا وليس دينيًا قطعًا».

أما المستوى الثاني، فهو الاستخدام التكتيكي الظرفي أو الوقتي بعبارة

الشيخ للديمقراطية، ويتعلق الأمر باستعمال المزايا الإيجابية للديمقراطية أداتيًا، وبما يحقق ميزان قوى سياسية تحشد فيه المعارضة، وتكون فيها جماعة العدل والإحسان المحور الأساس من أجل حسم السلطة لمصلحتها. وفي هذا الإطار يقترح بعض العناصر الكفيلة بصوغ ميثاق إسلامي يلتقي من خلاله مع قوى يسارية ومعارضة تنشد تغيير النظام السياسي، وهي العناصر التي تشكلت تدريجًا في الحراك الديمقراطي المغربي (20 فبراير) كأرضية للالتقاء السياسي بين الجماعة وبعض فصائل اليسار المغربي. فما هي هذه العناصر؟

ينص الشيخ ياسين على التقاء الشورى بالديمقراطية في النضال مع أفرقاء آخرين لأجل:

- الانتصار على البغي ورفض الظلم ومقاومة الظالمين.
- الدفاع عن حرية التعبير واستخلاصها من احتكار خانقي الحريات.
- الدفاع عن حقوق الإنسان.

من الواضح أن ياسين يدعو مرحليًا إلى انتخاب جمعية تأسيسية لصوغ دستور جديد كبديل من الدستور الممنوح، وذلك لتحقيق الديمقراطية المنشودة التي تمكن الشعب من اختيار الجماعة، أو الاتجاه السياسي الذي يثق به، ليؤهله إلى التغيير، والتحرر من ربقة الاستبداد والتسلط والاستعباد والتخلف، لكن التعامل الأداتي إزاء الديمقراطية باعتبارها وسيلة للشورى، بمعنى حكم كلياني أصولي لا يقود فعلًا إلى تأسيس ديمقراطية توافقية تكون توفيقًا للمجتمع التعددي؛ إذ يمكن المؤمن أن يشارك ثقافة وقيمًا مع غير المؤمن، وما يؤكد هذا القول هو المفاهيم التي يستخدمها ياسين في أفق حسم السلطة، مثل الزحف والاستيلاء والسقوط، الأمر الذي يدل على لا ديمقراطية حيازة السلطة، يقول: «فمهمة الجماعة القطرية (...) المؤلفة من تنظيمات متعددة متفاوتة متعاقدة، أن تكون أولًا وتتقوى تربية وتنظيمًا وعددًا وخبرة، ثم تكسب ثقة الشعب المسلم في القطر، ثم تكسب ولاءه ونصرته حتى يقع الانسجام على كلمة الحق في السواد الأعظم. فعند ذاك تكون إرادة الطليعة المجاهدة هي إرادة الشعب (...) وتأتي أحوال الوقت يومًا لتملي أسلوب القومة الذي يرجع في خطوطه الكبرى إلى اتحاد الشعب على

مواجهة دولة الباطل وشل حركتها بالإضراب العام والصمود في وجه عنفها حتى تسقط صريعة، أو الفوز الكامل في انتخابات سلمية نزيهة (...) فيتعين أسلوب ملائم للأحوال (...)».

لا تختزل الديمقراطية في الآلية الانتخابية التقنية بالاختيار الحر للحاكمين، بل هي التعاقد السياسي، أو بالأحرى الاعتراف بالآخر، والحق في المشاركة السياسية لصناعة القرار الأكبر بالنسبة إلى أوسع المواطنين. إنها إقرار للحرية والمواطنة الحرة، ومن ثم فالديمقراطية ثقافة منغرسة في اللاوعي الجمعي، وهي حس عملي، تهدف أساسًا إلى صناعة الفاعل السياسي الذي يجتهد للتوفيق بين الوحدة والتعدد، وبين الحرية والاندماج، فهل الشورى عند ياسين وصورة الدولة الإسلامية كما صاغها كفيلان بتحقيق الحرية الفردية والجماعية؟ وهل أدت معاناة الإسلاميين قمع الحريات والاضطهاد إلى صيغة أيديولوجية تحريرية لمصلحة الفرد والجماعة؟ وذلك مثل المفعول الديمقراطي الذي برز في أنموذج الإسلام السياسي في تونس، والذي يعترف بالحريات كأساس لدولة الإسلام. يقول راشد الغنوشي: «الديمقراطية تقدم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكن المواطنين باستعماله من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحريات السياسية (...) أما مضمون النظام الديمقراطي فهو الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتشف بمقتضاها جملة من الحقوق الفعلية مثل المساواة مع غيره».

يفصح المنهاج النبوي للشيخ عبد السلام ياسين عن بنية أيديوسياسية للتنظيم الحركي الإسلامي، كما يضع تصورًا للقيادة التي سوف تقود أجهزة الدولة الإسلامية المنشودة، ذلك أن القيادة الجهادية التي تتموقع في مركزية القائد/ المرشد، المؤطر والموجه والمربي تتصف بطابعها الشوري؛ فالاختيار ينهض على الحكمة والعلم، والإيمان القوي الذي يتمتع به المرشد، أي على معياري القوة التنفيذية وفقه الواقع.

يرئس الأمير/ المرشد العام بناءً على عقدٍ شوري القيادةَ الجماعية، له طاعة المؤمنين، وعليه الشورى والنصيحة، يمارس السياسة الشرعية، يولي أو يرفض من تختاره المجالس. وهو الذي يتخذ القرارات التربوية والتنظيمية (...). الأمير هو الذي يمضي أو يرفض الخطط التربوية وبرامج الدعوة أو يعدلهما، ويعين

اختصاصات الأجهزة (...) ويتخذ الخط السياسي للجماعة. لكن يعطي للجماعة ممثلة في مجلس الإرشاد العام والمؤتمر العام أعضاء مجلس التنفيذ القطري الحق في عزل الأمير. وعمومًا ثمة تراتبية عمودية تجعل من المرشد العام القائد المحوري للتنظيم والدولة المنشودة بصورة لا تتحقق معها الضمانات الضرورية لعدم تحول القيادة إلى نظام استبدادي. وما يؤكد ذلك هو أن انحراف الحكم الإسلامي يُعد إحدى القضايا التي ما فتئ الشيخ ياسين يتعرض لها في مجمل كتاباته. يقول في هذا الإطار: «على أن خطر استبداد فرد ما بالأمر ولا سيما إن أسيء اختياره أول الأمر من أعظم الأخطار (...) فزيادة على المناعة التي ينبغي أن تكون للجماعة لتعصي الأمير إذا عصى الله. (...) يجب أن يكون معيار اختيار الأمير حظه من الله أي تقواه وفقهه».

يستفاد من نصوص عبد السلام ياسين عدم اقتناع الشيخ بالتعددية السياسية والفكرية والثقافية، خصوصًا إذا تعلق الأمر بتيارات علمانية وماركسية، وهو لا يقبل وجودها في الدولة الإسلامية المنشودة باستثناء قبول تيارات إسلامية في المعارضة والنقد، وذلك في إطار العمل بالمرجعية الإسلامية الشاملة.

إن اعتبار تنظيم الدولة الإسلامية من منطلق ميتااجتماعي لا يسمح للفاعل الديني بقبول التعددية السياسية والفكرية، بما يشكل الأساس لمجتمع متحضر ومعاصر، كما أن التنشئة السياسية للفاعل الديني على أساس ثقافة كليانية تنعت المجتمع بالفتنة والتغرب، لا تتيح إعداده وتكوينه على أساس قيم تربوية وسياسية ومهارات ميدانية تواصلية تنهض على احترام التعددية وتعاون النخب كأساس للديمقراطية التوافقية التي تعتبر مدخلًا للتنمية والتطور الحضاري التفاعلي، خصوصًا التحول الديمقراطي والاندماج الوطني. فما أحوج المجتمعات العربية التي يتداخل فيها التقليد والتحديث، والخصائص الأولية والثانوية إلى ديمقراطية توافقية... تعترف بالانقسامات القطاعية وتحولها إلى عناصر بناءة للديمقراطية المستقرة (...) فالبديل التوافقي (...) يقدِّم طريقة واعدة لتحقيق الديمقراطية المقرونة بقدر كبير من الوحدة السياسية.

يتركز الخطاب السياسي الياسيني بصدد الدولة على تصور تراثي لا يؤسس نظرية في شأن الدولة بقدر ما يمدد الممارسة السلطوية للعهد النبوي والخلافة

الراشدة منظورًا إليها بشكل أخلاقي، ليستعيرها أنموذجًا للممارسة السلطوية في المجتمع الإسلامي المعاصر. إنه بذلك يماثل بين مجتمع المدينة، لحظة تأسيس الدعوة والدولة والمجتمع المعاصر، نافيًا لحظة الحاضر وسيرورة الزمان الفاعلة في تحولات السلطة والمجتمع والحضارة، لذلك نلحظ غموضًا نظريًا في مستوى إسلامية الدولة أو الدولة بين الديني والمدني، بين حيز السلطة والسياسة وحيز الاجتماع المدني، وفي أهمية الفصل بين الدولة والحكم، الدولة والسلطة، دور الدولة وغايتها، الشريعة والقانون، السلطة الكارزمية للقائد وضرورة المؤسسات الدستورية المانعة الاستبداد.

كما أن ثمة تركيزًا على الحكم لا الدولة من منظور إبراز التحلل الأخلاقي للدولة القائمة ورصد آليات تحرير الأمة منها، دونما تحليل للأسس السياسية والاجتماعية والديمقراطية التوافقية للدولة المنشودة باعتبارها دولة المجتمع والأمة، لا دولة فريقٍ أو جماعة «إذ من المستحيل للسياسة أن تتحقق إذا لم يكن هناك آلية واضحة للإجماع أي اتفاق عام حول طبيعة الدولة وحول القواعد الإجرائية التي يتم من خلالها فرز الرأي العام واختيار البرامج السياسية».

2- تمفصل الأمة والدولة

لا قوام للأمة من دون دولة إسلامية تعيد إرساء التجربة الحضارية للأمة بعد انكسار تاريخي فرضه انحدار الرسوخ الإيماني للمسلمين، والاستعمار، وأساسًا التخلي عن تجربة الشورى، وتحوّل الخلافة إلى ملك.

ولّد الوضع التاريخي النكوصي، بحسب عبد السلام ياسين، تركيبة من السلوك والأفعال المستبطنة، قوامها الاستقالة من المسؤولية الجماعية لدى السواد الأعظم من المؤمنين، وأفرز ما سمّاه الشيخ بالقابلية للاستعمار، استنادًا إلى ما قدمه مالك بن نبي بهذا الصدد، يقول: «كان جسم الأمة قبل الصدمة الاستعمارية كيانًا رخوًا رثًا باليًا ضعيفًا، كانت قابلية الاستعمار، كما يقول مالك بن نبي رحمه الله، تنادي بحالها من يملأ فراغ الضعف بالقوة». ويضيف «فما وجد الاستعمار الغربي (...) إلا أمة قابلة للاستعمار، فيها بقية من روح المقاومة السلبية، لكنها عاجزة عن مقاومة التحدي (...) لفقدها المقوم المعنوي وهو أمة، وخير أمة أخرجت للناس لتنبعث وتبلغ وتفعل في العالم».

يتصور الشيخ ياسين الصحوة الإسلامية، واستعادة الإسلام لمكانته اليوم، انبعاثًا للأمة الإسلامية، بتجديد دينها كلما عانت مأزقًا أو اختلالًا، وبذلك تنبأ النبي في أحد أحاديثه؛ فإرساء الدولة يعدّ ضرورة سياسية لترسيخ الدعوة، وتنظيم الأمة سياسيًا، كي تتجاوز الدولة القطرية الإسلامية نحو دولة الخلافة، ولا يأتي ذلك إلا بحيازة ثقة المسلمين. كما أن دولة الأمة لا يستقيم إسلامها إذا لم تؤسس على الشورى، بما هي عبادة من جهة، وبما هي عدل من جهة أخرى، ونقض للملك العاض المستبد من جهة ثالثة. «فلما عادت ملكًا عاضًا أصبح النظام في منزلة ربقة حول عنق الأمة، لا هي استطاعت تحت قهر السيف أن تتخلص من الاستبداد، ولا استطاع أن يخلصها منه أفاضل الملوك الذين يعبرون المجال، ويبقى النظام مستمرًا لا فكاك منه. وما حدث من ثورات، فإنما استبدال أسرة بأسرة، وسلالة بسلالة وعصبية بعصبية».

مهما يكن أمر أطروحة القابلية للاستعمار أو الاستبداد لتبرير تسلطية القوى الخارجية أو النظام السياسي، وتغييب المنطق التاريخي لعلاقات القوة، فوظيفة الدولة الإسلامية لدى ياسين كامنة في توحيد الأمة لخدمة المصالح المتنوعة للأفراد والجماعات، ولتكريس التدين السياسي الإسلامي أساسًا من منظور وضع ما هو أخروي كأساس لما هو دنيوي بتفعيل جدلية الإخفاء والتجلي عند إبراز سلوك الفاعل في الممارسة الخطابية، بمعنى إعلان الدين كإيمان قوي، وحجب علاقة هذا الفاعل الديني المنتج لخطاب الإيمان بمصالحه الرمزية والمادية، ومصالح المجموعات المرتبطة به وفق ما يوضح ماكس فيبر في سوسيولوجيته الدينية، يقول الشيخ: «ولا تتنكب دولة القرآن ضرورات الابتكار، والتصنيع، والتنمية الاقتصادية، ومنافسة بضائع الآخرين، وأسلحتهم، وتنظيماتهم المالية، والإدارية والعسكرية، ولا تتنكب مهمات تغيير البنى الفاسدة، وتركيب جهاز الدولة تركيبًا يساعد على الفعالية والجدوى، ويساعد على توحيد الأمة، وجمعها، بل تهدف دولة القرآن إلى كل ذلك التغيير (...) لكن الدعوة إلى الله وإنقاذ الإنسان من ظلم الكفر وقتامة النفاق، وقذارة معصية الله، وغبش الغفلة عنه والمؤدية إلى بؤس الدنيا وعذاب الآخرة هي الهدف الأسمى».

إن الدولة الإسلامية أي دولة القرآن بلغة الشيخ؛ دولة تحلّ الأحكام الشرعية محلّ الأحكام الوضعية في مجالات القضاء والاقتصاد والأخلاق وقطاعات

المجتمع كلها، وذلك يحقق نسج عرى الإسلام في الأمة، وتكريس حقوق الإنسان، بمعنى المواطنة بالمفهوم الإسلامي، وأساسًا حق الإنسان الأسمى في أن ينتقل من بهيميته إلى إنسانيته، والاستقرار في أسرة، وضمان الأمن والعدل، والحق في سماع كلمة الحق، وحق الإنسان في أن يعيش في مجتمع فاضل تحكمه قوانين أخلاقية، وفي ضرورة التضامن بين البشر.

أ- من الجماعة إلى الأمة

لا تتكون الأمة عند الشيخ عبد السلام ياسين إلا بدين، وهي في سياقنا أمة تتحدد هويتها الثابتة بالإسلام وكأنها هوية عبر مجتمعية وعبر تاريخية، يقول: «الأمة لغة كل جماعة يجمعهم أمر واحد، ودين واحد، وزمان واحد، أو مكان واحد سواء كان ذلك تسخيرًا أو اختيارًا (...) كان في وعي الصحابة التابعين بإحسان وفي فقه علمائنا أن أمة الإسلام شطران: أمة الاستجابة وأمة الدعوة».

ليست الأمة عند ياسين في وضع الجاهلية مثلما تصور السيد قطب في كتابه معالم في الطريق، وإنما هي أمة مفتونة بإسلام الخمول؛ بالإسلام الموروث، بالذهنية القطيعية؛ أي أمة مستقيلة من مهمات المسؤولية التاريخية للنهوض بالدين ومن خلاله، لوصل ما انقطع تاريخيًا بما حولها إلى «مجتمع غثائي متفكك خامد وأناني» يخضع لغزو ثقافي ولتجزئة الفكر، وهو بالنسبة إلى الشيخ ياسين أسوأ من تجزئة الأرض العربية لأن «تجزئة الفكر وزحزحة الإيمان والهيمنة الثقافية هي التي صنعت وتصنع من بني جلدتنا بدائل ونظائر للمستعمر».

استنادًا إلى وضع الأمة هذا، كيف يمكن صناعة الأمة من جديد؟ وكيف ترتقي الأمة إلى محرك للنهوض الإسلامي الشامل؟ وكيف تكون خير أمة أخرجت للناس فعلًا لا قولًا؟ لا شيء يحقق ذلك سوى آلية تربوية، تتحقق بالمنهاج النبوي بصفته نظرية ثورية كفيلة بإعادة صوغ الشخصية الإسلامية وفق منظور عضواني قصد فرز شبيبة/ جند الله وكأنها في منزلة جسم بشري قوي البنية؛ أي خلق جيل جديد يبني ويشيد بنية رمزية فعالة لإدراك الذات، وتغيير العالم من خلال قراءة للقرآن أو تأويل خاص له...، يقول ياسين: «وإن هذه الأمة المغلوبة على أمرها بحاجة لمن يربي، ينظِّم جيلًا يحرِّر الأمة من ربقة الجبر الملحد(...) ويقيم للأمة دولة الخلافة الموعودة بها».

تتحدد المنظومة التربوية التي يعتمدها ياسين في المنهاج النبوي بكونها منظومة أيديوسياسية، بمعنى أنها خطاب وفعل، ذلك أن النطاق الخطابي مرتبط بشبكة من العلاقات الاجتماعية والسياسية بين الفاعلين في التنظيم، وبين الفاعلين والمجتمع، وتاليًا يغدو الخطاب بصفته «بناء ثابتًا نسبيًا للغة مكوِّنًا في بناء الممارسات الاجتماعية والشبكة التي تؤلفها». فالجماعة بهذا المعنى ليست الأمة عند ياسين لكونها تعد النخبة/ الطليعة التي ستنهض بمهمة التربية الإيمانية الجديدة للمؤمنين، للتخلص من إسلام الانقياد، وتحويل هؤلاء المؤمنين إلى أتباع مخلصين للجماعة، وعند تربية الجماعة للأمة تتحول هذه الأخيرة إلى كيان فاعل يحوّل الكيان السياسي المجتمعي إلى أمة دينامية ذات هوية فاعلة تحظى بالعناية الإلهية.

تغدو التربية الإيمانية التي تتركز حول الإيمان وعبادة الله خوفًا منه وطمعًا في جنته، أساس الفاعلية التربوية المتمحورة حول ما هو أخروي، وهي طب القلوب أي تربية ينبغي أن تلج المستوى القلبي الإيماني والعاطفي، في اتجاه استبطان القلب لحسّها العملي، أو تذويتها من جانب الفرد والجماعة.

تصل التربية الإيمانية الفرد بدين الفطرة، وهو الإسلام، وتعني الفطرة الاستقامة في الدين، كما تعني الإيمان بالله والتعلق به؛ إنها وضع القلب موضع قيادة كل من الحس والعقل؛ ذلك القلب الصافي المؤمن، فتغدو الفطرة «استواء الخلقة الباطنية للإنسان المجبولة على الإيمان بالله». وهنا ينبغي أن تتجه التربية الإيمانية إلى القلب لتجليته وتصفيته من العبودية وتوجيهه إلى مواجهة الكفر والباطل، لكن ما هو مضمون هذه التربية؟

تتسم التربية الياسينية بإنكار ما قد يصلها بالمجتمع والطبيعة والتاريخ، إلا إذا كان هذا التاريخ تاريخًا إسلاميًا يتصل بعهد النبوة والخلافة الراشدة، ويتعهده الله بالعناية؛ فهي تربية لا تنهض على العقل، إلا إذا كان العقل خاضعًا للنقل، ولا تهدف إلى التخلي عن التقليد أو الإرث، إلا إذا كان هذا الإرث امتدادًا لإسلام الخمول، كما لا ترمي إلى وضع الناشئة في شكل تسلسلي، أي في سياق يربط الماضي في تعدديته بالحاضر؛ إنها تربية إيمانية تقوم على ثلاثة مرتكزات: الصحبة ومحضنها المسجد والجماعة، والذِكر وهو الإنتاج القولي والخطابي لما هو اعتقادي في إطار تجربة

دينية تقوم، كما يرى عزمي بشارة، على الخشية والرهبة ثم الصدق، وهو ما يتعلق بشعب الإيمان كما سبقت الإشارة إلى ذلك، في أفق تحول الفرد من الإسلام إلى الإيمان فالإحسان، وتاليًا نسج كتلة متماسكة من أفراد الأمة «مسؤولة عن إقامة دين الله في الأرض (...) بين المسلمين والجاهليين صراع وجود وصراع حضارة (...) في الأمة، خرافات وبدع وأمراض. الأمة جسم حي متداخلة أفراده متشابكة وشائجه ومصالحه (...) فلا بد أن يزحف جند الله إلى مواقع العدد ويملأوا حياة الأمة في جميع الميادين بالسلوك الإيماني (...) وتبشر فتوة هذا الشباب الطاهر الصاعد والحمد لله بقومة تقيمنا من صرعتنا التاريخية». تُعدُّ الجماعة إذًا نخبة طليعية مناضلة هي النواة المجددة للأمة، هي الدينامو المحرك لها كي تنتقل من الفوات التاريخي إلى مرحلة الفعل التاريخي، وذلك بتربية قلبية تقوم على الزهد الإيماني تميز العلاقة الصوفية بين الشيخ والمريد، والتي يعتبرها عبد السلام ياسين قوام التربية الجديدة التي تصل المؤمن والمؤمنة بالله، وبالحبل الفطري للعهد النبوي والخلافة الراشدة، هنا تتحدد سلطة الشيخ في البركة، وهي رأسمال رمزي به يتعالى ويسمو على المريد وبه يحصل على طاعته.

تقوم العلاقة المراتبية بين الشيخ والمريد كما يرى عبد الله حمودي على الصلة الشخصية وعلى المصاحبة بدلًا من التعاقد المجرد، هنا يُطلب من المريد في إطار هذه التربية الميتااجتماعية طاعة الخالق وطاعة المخلوق وهو قائد مجاهد، أي رئيس سلطة.

ألا يُعدُّ هذا الطرح الإسلامي لياسين، ناقدًا للإسلام الرسمي، ومنتجًا لخطابٍ محافظٍ وباهتٍ في التربية وكأنَّه يستمد أسسه من ذلك النظام الذي يعترض عليه؟ يرى حمودي أن العلاقة شيخ/ مريد تحتضن العلاقة ذكورة/ أنوثة؛ بمعنى أن المريد يكون أنثى خاضعة ولا يصبح رجلًا إلا بمعجزة جديدة، وبذلك يتخلص من مريده، «وتبرز الحلقة الأنثوية في العلاقة بين الشيخ والمريد وفي إعادة إنتاج الحياة بواسطة البركة».

يعتقد الشيخ ياسين أن استخدام المفاهيم القرآنية والتراثية لا يتصل بالعهد النبوي والخلافة الراشدة؛ أي بلحظة التأسيس من طريق وساطة فكرية مشوهة (الغرب) بل بنوع من الإدراك الصوفي المباشر وكأن الشيخ لا يفصل بين التغرب

والتجديد، كما أنه لا يعي تغير هذه المفاهيم في مضمونها الدلالي علاوة على أن استدعاءها يروم معالجة واقع آخر ليس هو واقع النبوة والخلافة الراشدة، فتأويل النص لا علاقة له بالإسلام في ذاته، الصالح لكل زمان ومكان. فالشيخ ياسين لا يرى عائقًا في وصل الماضي بالحاضر على الرغم من الانقطاع التاريخي المعروف، وهو بذلك يرنو إلى استعادة مجد الأمة الغابر، بالاعتماد الإيماني على القرآن والسنّة النبوية، وليس على فكر تغريبي ماركسي أو «حداثوي» كما يسميه، وتاليًا فهو لا ينظر إلى المفهوم المركب لهوية الأمة: الإثنية واللغوية والاجتماعية والثقافية في سياق تاريخي مرتبط بإقليم، بل ينظر إلى الأمة ذات البعد الروحي الجامع: الإسلام.

من أهم مرتكزات التربية الإيمانية الزهدية عند الشيخ ياسين المقوم الأخلاقي، أي مواجهة المنكرات والانحرافات، ثم الاستقامة الأخلاقية التي يمنحها الدين ولا نجدها في غيره، وقوامها تصفية القلب أي الاستعداد النفسي، بما يؤدي إلى إيجاد رأسمال رمزي وحس عملي كفيلين بترشيد موارد الأمة وثرواتها، ويتعلق ذلك في نظر الشيخ بالعمل التربوي الإيماني الدؤوب الذي يمارسه الفاعل السياسي الديني، هذا الفاعل الذي أقصي عن سلطة القرار السياسي والديني، وتمّ تطويق السلطان بفقهاء البلاط.

إن وضعية الإقصاء والإلحاق للفاعل الديني بالبلاط هو إفراز موضوعي للتحديث العلمي والتقاني الذي استُحدث في المجتمعات العربية المعاصرة، والمتمثل ببروز العالم والخبير والمثقف. نكتشف ذلك من خلال هذا القول للشيخ عبد السلام ياسين: «لكن المؤلم حقًا أن يكون ضالعًا في هذه المحنة (استباحة أرض الأمة) ومشاركًا في صناعتها (...) شرذمة من الحكام، قوم تسلطوا على رقاب المسلمين بغير رضاهم ولا مشورة منهم، (...) وقرّبوا المحاسيب والمتملقين، وأقصوا أهل العلم والمشورة والرأي، وبذّروا ثروات المسلمين في ما لا طائل وراءه. وأعطوا ولاءهم للمستكبرين، وفتحوا الباب على مصراعيه للصوص الجشع الدولي (...) لا عجب أن يطول تخلفنا ويزداد فقرنا وبؤسنا».

يشكل تصور ياسين للأمة امتدادًا لتصورات مفكري التراث الفقهي والفكري كابن تيمية والغزالي، ولأدبيات الحركة الإسلامية المعاصرة، كما أنه لا يعرض

المنظور القرآني لمفهوم الأمة الوسط، أمة الخير والعطاء، يقول الله تعالى: ﴿وكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى الناسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[3]. كما نجده يميز في الأمة بين الخاصة والعامة، بين القيادة المجاهدة و«السواد الأعظم»، ويفرق كذلك في السواد الأعظم بين الأعراب والمؤمنين الصادقين، لكن نلاحظ أن انتقاداته اللاذعة للنخبة المثقفة التي يسمها بالتغريب والإلحاد ناتج من يأسه من استقطابها، فانبرى للقاء المستضعفين الذين نجوا «من التخدير الدعائي، الرسمي منه والحزبي والقومي».

ب- في العمران الأخوي

يشدِّد الشيخ عبد السلام ياسين في أدبياته المختلفة على أولوية الجماعة في الإسلام على الفردانية المستقلة، وعلى تربية الفرد وتنشئته على أساس التنميط والتشابه في إطار الجماعة، بمعنى ضرورة الجماعة في العبادة، في الأسرة، وفي العمل، ونضج الروابط التي تجمع الفرد بالجماعة، والإيمان القلبي بالأخوة الإسلامية. وبالتالي لا وجود لوعي فرداني، ولا حضور لاستقلال ذاتي للفرد في إطار منظور إسلامي يؤسس مفهوم الحرية الإنسانية.

يرتد الشيخ، لرسم معالم هذا العمران الأخوي وليس العمران الحضاري بالمفهوم الخلدوني، إلى عهد النبوة والخلافة الراشدة حيث بني «المجتمع الإسلامي الأخوي الإيماني الأول (وحيث) كانت الذمم المؤمنة ضمانة الوفاء الأولي، ثم التآمر بالمعروف والتناهي عن المنكر الضمانة الثانية، فلم يبق للقضاء والتنفيذ إلا الحالات الاستثنائية». في إطار طوبى الخلافة عند ياسين تبرز معالم العمران الأخوي الذي تنتظم فيه علاقات النوع وفق شريعة الله، وفيه يغدو الإيمان طاقةً وموردًا لا ينضب لتشغيل العلاقات الاجتماعية بصورة تقارب الكمال الماهوي الثابت في الوجود البشري.

يرفض الشيخ تلك الفردانية الغربية التي طغت على العلاقات الاجتماعية، وبترتها وحولت الإنسان إلى قطعة غيار، لذلك نراه يؤسس المجتمع الإسلامي على أساس بناء الشخصية الإسلامية بالإيمان وبالتطوع في البذل والعطاء، وتعتبر الخصيصة التطوعية أنثروبولوجيًا أحد أهم مظاهر الفاعلية الإنسانية والإسلامية،

---

(3) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 142.

في اتجاه تكريس التوازن بين الجانب التضامني والجانب التنافسي والصراعي في العلاقات الاجتماعية، لذا نجده يعدد أنواع الشخصية التي تفرزها المحبة الإسلامية وهي: الشخصية الصادقة والشخصية الواعية والشخصية العالمة بعلم الحق وعلم الكون، القادرة على توطينه والشخصية المتميزة ظاهرًا وباطنًا، والشخصية الصامدة والشخصية المنتجة والشخصية المقاتلة المجاهدة. ومتى تغلب الوازع الإيماني في الاقتصاد والإنتاج تحررت الأمة، بحسب ياسين، من الاستهلاك الدوابي نحو إرساء استهلاك الكفاية والكرامة الإنسانية، كما أن الرفق والاتحاد بين الجماعات السياسية للمسلمين بحسب الأقطار سيؤدي إلى «كسر الحواجز النفسية التي تحجب عنا أننا أمة واحدة من المحيط إلى المحيط، بل في الأرض جميعًا خلفاء الله».

هكذا ستنتظم العلاقات الإيمانية والأخوية في الأمة الإسلامية بناءً على «تعالق» الدعوة والدولة، واستنادًا إلى سيرورات الأمة التي ستقود تدريجًا إلى استعادة المنطق الديني والإسلامي للعهد النبوي والخلافة الراشدة باعتماد الشريعة ومقاصدها كأساس للعدل والإحسان، وتربية الجماعة التربية النوعية والإيمانية الكفيلة بإعادة صناعة الأمة وكأنها مجتمع مدني إسلامي مستقل حتى تصبح قادرة على استعادة الخلافة والحضارة الإسلامية لهداية البشرية ولتكون محورًا للحضارة العالمية. وهذا لا يأتي إلا بتفعيل متواصل لعمل الدعوة وعمل الدولة، بالتعاون والبذل والعطاء، وبالالتفاف حول القيادة الإسلامية أي الجماعة الطليعية وقائدها، مع مواجهة جميع الانحرافات حتى داخل الدولة الإسلامية المنشودة، ولن يتحقق ذلك إلا بإكراه الناس على ما يكرهون، وضمان استقلالية أجهزة الدعوة عن أجهزة الدولة، ومأسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحيلولة دون توالد بطانة السوء في مجال الحكم وفي هذا يقول ياسين: «هناك مرضان رئيسيان يتربصان بكل جماعة بشرية، ولا سيما إن تولت الحكم وهما العجْب المستكبر وبطانة السوء».

خاتمة

تضمنت الدراسة أربع إشكاليات رئيسة ومهمة، تتعلق أولاها بمحور المنهجيات والرؤى، وهي مقاربة أفقية تهتم بالآليات المنهجية التي تعتمدها تيارات الإسلام السياسي لصوغ نماذجها السياسية التي تحاول أن تجعلها امتدادًا

لمرجعية الإسلام. وفي هذا الإطار تعرضنا في الدراسة لمسألة الأنموذج المحتذى أو المستبطن هل هو نبوي أم راشدي أم حديث، أم هو أنموذج توليفي؟ وفي هذا الإطار استخلصنا من خلال تحليل خطاب المرشد العام لجماعة العدل والإحسان المغربية استبطان أنموذج توليفي يجمع التجربة النبوية والخلافة الراشدة، وتجارب حكم خلفاء تمسكوا بالقرآن والسنّة (أنموذج عمر بن عبد العزيز).

يتعلق الأمر عند ياسين، باعتماد منهاج سلفي يقرأ الحاضر انطلاقًا من الماضي، أي اللحظة التأسيسية للإسلام، ويمدد تجربة الماضي لقيادة الحاضر، وهو ينص على أن الإسلام (القرآن والسنّة) كفيل بإرساء مشروع الدولة الإسلامية. وبالتالي فليس ثمة حاجة خارج الإسلام إلى أنموذج مخالف، وتغدو الطوبى الإسلامية (متخيل الخلافة) والأيديولوجيا (إرساء الدولة على أساس الشريعة) هما المدخل إلى بناء المجتمع الإسلامي.

في ما يتعلق بمحور الأمة، تساءلنا في الدراسة عن مفهوم الأمة لدى التيارات الإسلامية، وتكوينها بين النصي والتاريخي والأيديولوجي، علاوة على رصد مفهوم الأمة بين الوحدة والتعدد القومي والعقدي في المجتمع المعاصر، وعلاقة الأمة بالأقليات وبالخلافة ومدى تعارضها مع حقائق النظام الدولي، ثم علاقة الأمة بما هو ديني وما هو دنيوي.

في هذا الإطار توصلنا إلى أن مفهوم الأمة في خطاب ياسين، وجماعة العدل والإحسان على العموم يتجسد كأمة إسلامية لا تتمايز عن باقي الأمم، بالمفهوم القرآني، إلا بإعادة بنائها أي بإعادة تربيتها تربية دينية وسياسية، قلبية وإيمانية، على أساس الصحبة بالمعنى الصوفي والذكر والصدق، وذلك حتى تتخلص من إسلام الخمول نحو أفق أمة فاعلة خيرة وناهضة تستعيد مجدها التاريخي (الخلافة). والطريق إلى صوغ الأمة وفق هذا المسعى لا تتم إلا بالجماعة القائدة، أي الطليعة المجاهدة. لذلك فالأمة عند ياسين لا تتكون إلا باعتماد الإسلام عقيدة وشريعة، ثم إن الأمة هذه هي الغاية المثلى لكل تنظيم دولتي إسلامي بالمعنى الذي يصبح فيه التدين والتعلق بالله وعبادته هي الغاية المثلى لكل اجتماع إسلامي.

إن التصور الياسيني يتسم بطابع اختزالي، فهو لا يقتحم بعض الإشكالات المعاصرة، خصوصًا الأمة المركبة الهوية؛ فالأمة لم تعد اليوم تنقسم بشكل ماهوي

إلى عامة وخاصة، أو تقوم على أحادية الجنسية أو المعتقد، وإنما على المواطنة المنفتحة المعتمدة على حراك ثقافي واجتماعي، المتعددة الإثنيات والمعتقدات والانتماءات الثقافية والسياسية والاجتماعية، التي تكوّن وتؤلف المشترك عبر سيرورة من التعاقدات، وأشكال من الحوار والتقارب الفكري والمؤسساتي.

كما أن الشيخ ياسين لا يتصور حقيقة الأمة الإسلامية المعاصرة في إطار التوحيد القومي للأمة لكون الفكرة القومية مصدرها الاستعمار وهي نتاج الفكر العلماني الإلحادي المستورد، ومن ثم يظل الإسلام عقيدة وشريعة وحضارة أساسًا أصيلًا للهوية الجامعة للأمة الإسلامية. وبالتالي فهو يعتبر التوحيد القومي عائقًا للتوحيد الإسلامي، بمعنى أنه لا ينظر إلى الواقعة القطرية أو الدعوة القومية كإفراز لتحولات فكرية وسياسية واجتماعية عرفها المجتمع العربي الحديث، خصوصًا لمواجهة الاستعمار والتجزئة والتخلف. والخلافة التي يعتبرها ياسين مشروعًا مستقبليًا تبقى الإطار الجامع لوحدة الأمة وهي لن تتحقق إلا بنضال طويل لاجتثاث الكيانات القطرية، والانتماءات الوطنية والقومية المنغرسة تاريخيًا في الوعي الفردي والجماعي العربي.

نصت الدراسة الإطار كذلك على محور الدولة، على مفهومها لدى الإسلاميين انطلاقًا من التقابل بين الدولة التاريخية الإسلامية والدولة الحديثة، وإشكالية العلاقة الجدلية بين الدولة والأمة، وحدود العمل التشريعي للدولة الإسلامية، والمستويات الدينية والدنيوية للدولة الإسلامية ومسألة الحاكمية، وقضية الدولة والعلاقات الدولية...

لا نلمس في كتابات ياسين معالجة تفصيلية لجميع هذه الإشكالات المطروحة في الدراسة الإطار، ومع ذلك فمن المؤكد أن مقاربة ياسين للدولة الإسلامية تكمن في تنصيصه على أنها جهاز يحكم بالشريعة الإسلامية لا بالأحكام الوضعية، جهاز يعتمد الشورى لا الوراثة في الحكم، ويستمد قوته من الدين الإسلامي عقيدة وشريعة (أي القرآن والسنّة). ويحاول ياسين أن يجد الآليات الإجرائية لتنزيل التوجهات العقدية والتشريعية لممارسة الحكم وكأن آليات السلطة في التنظيم الأصولي للجماعة هي ذاتها الآليات التي ينبغي أن تقوم عليها السلطة في الدولة.

من أهم ما يمكن استخلاصه هو أن هوية الدولة عند ياسين لا تنفصل فيها الدعوة عن الدولة والسلطان، بمعنى أن السلطان يرمز إلى الشدة والقوة، والدعوة ترمز إلى الرفق بالرعية والتمسك بالدين. وينص على أولوية الأمة على الدولة، والدعوة على السلطان، تاليًا يتجه ياسين إلى جعل أجهزة الدعوة منفصلة عن أجهزة الدولة على اعتبار أن الدولة قد تنحرف عن غايات الدين بسبب تنازع المصالح والميل إلى الاستبداد، وبهذا تقوم الدولة بخدمة الدعوة، وينهض الجهاز الدعوي بمراقبة سير هذه الدولة.

في تصور الدولة الإسلامية عند ياسين، نقف على نوع من الإيحاء بإسلامية جذرية تتجلى في مرحلة التحضير السياسي والتنظيمي والتربوي لقيام هذه الدولة، ثم مرحلة الحسم، ويأتي بعد ذلك الموقف من الديمقراطية بين الرفض الأيديولوجي والقبول التكتيكي، والتسليم بأهمية التعددية السياسية لكن ضمن ميثاق إسلامي.

ما يهم في الطرح الياسيني للدولة الإسلامية هو إقصاء الجانب الحداثوي للدولة إن صح التعبير، ثمة غموض بارز في إرساء نظرية الدولة الإسلامية سواء أكان في تحديد سقف ما هو ديني، أم في التمييز بين حيز السلطة وحيز الاجتماع، أو في عدم الفصل بين الدولة والسلطة، دور الدولة وغايتها، واستدعاء التشريع الإسلامي من دون إسناده بالمكتسبات الدستورية الحديثة للدولة. ويشدِّد ياسين كذلك على أولوية القائد في بنية الدولة الإسلامية الذي له الطاعة وعليه الشورى، لكن هذه الشورى لا تتبلور في صيغة تعاقدية وديمقراطية واضحة تجسد إرادة الأمة بشكل يجعلها قريبة من الحاكمية من دون أن تسمى كذلك.

جملة القول، هو أن جماعة العدل والإحسان تتسم بخصوصية فريدة، لكون إنتاجها الخطابي والأيديولوجي يتمحور أساسًا حول اجتهادات المرشد، وهو ما تبنته دراسات عدة. لذلك تعتبر كتاباته موضوعًا للفعل السياسي، ففي المواقع الإلكترونية والنشرات الصحافية، نجد المؤطرين الأتباع والمدرّسين والشباب الجامعي حين يكتبون مقالاتهم يعيدون إنتاج خطاب ياسين بأشكال مختلفة سواء أكان على مستوى التواصل، أم على مستوى التعبير عن هوية الجماعة لمواجهة ما يسمونه الحصار الإعلامي، أم في تعبئة «جند الله» أيديولوجيًا وسياسيًا، وهي

خصوصية إذا كانت تضمن التماسك الأيديولوجي للجماعة فإنها تؤدي بها إلى الانغلاق الفكري والدوغمائي. ولا يسمح ذلك تاليًا بفرز حجاج فكري، وتعدد في التحليل، والبحث الرصين في القضايا الشائكة. ومن ثم يعيد الفاعل السياسي إنتاج خطاب المرشد بصفته خطاب الجماعة، ومحددًا لهويتها.

أما الإشكالية الرابعة والمتعلقة بالمواطنة، فلا شك في أن الإسلام هو الذي يختزل مفهوم المواطنة في الخطاب الياسيني من منطلق أولوية الدين الإسلامي في استرجاع فطرة الإنسان وكرامته وآدميته، وعبادته للخالق باعتبار ذلك شرطًا للسعادة في الحياة الدنيوية وشرطًا لاقتحام الحياة الأخروية.

انطلاقًا من الإشكالات والمحاور الأربعة للدراسة/ الإطار، وهي محاور مركزية في البحث، اتضحت تصورات المرشد العام لجماعة العدل والإحسان عبد السلام ياسين ومواقفه، باعتبارها ليست اجتهادات أيديولوجية فحسب، وتعبيرًا عن خط سياسي مستمر للجماعة في داخل الحقل الديني والحقل الاجتماعي العام، وإنما أيضًا باعتبارها إنتاجًا خطابيًا يعتمده الفاعل السياسي في الممارسة السياسية، ويعيد إنتاجه، وبه يدرك هويته الذاتية الإسلامية، والصورة المثلى للمجتمع الإسلامي.

المراجع

1 - العربية

أبو زيد، نصر حامد. **إشكالية القراءة وآليات التأويل**. ط 2. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

______. **مفهوم النص: دراسة في علم القرآن**. ط 3. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

أكوافيفا، سابينو وإنزو باتشي. **علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات**. ترجمة عز الدين عناية. أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة، 1432هـ/ 2011م.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي: الجزء الأول**. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

بودون، ريمون. أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك. ترجمة جورج سليمان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

بورغا، فرانسو. الإسلام السياسي في زمن القاعدة. ترجمة سحر سعيد. دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، 2006.

بولانتزاس، نيكوس. نظرية الدولة. ترجمة ميشيل كيلو. ط 2. بيروت: دار التنوير، 2010.

تورين، آلان. ما الديمقراطية؟. ترجمة عبود كاسوحة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2000.

حجازي، مصطفى. الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية. ط 2. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

حسن، عمار علي. الصوفية والسياسة في مصر. القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، 1997.

حمودي، عبد الله. الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة. ترجمة عبد المجيد جحفة. ط 4. الدار البيضاء: توبقال للنشر، 2010.

______. الضحية وأقنعتها: بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب. ترجمة عبد الكبير شرقاوي. الدار البيضاء: توبقال للنشر، 2010.

روسو، جان – جاك. دين الفطرة. ترجمة عبد الله العروي. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

الطوزي، محمد. الملكية والإسلام السياسي في المغرب. ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2001.

ضريف، محمد. جماعة العدل والإحسان: قراءة في المسارات. الدار البيضاء: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1995.

عبد الكريم، خليل. الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية. القاهرة: سينا للنشر، 1995.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.

العشماوي، محمد سعيد (المستشار). **الخلافة الإسلامية**. ط 2. القاهرة: سينا للنشر، 1992.

عمارة، محمد. **الإسلام والثورة**. ط 3. القاهرة: دار الشروق، 1988.

______. **الإسلام وفلسفة الحكم**. القاهرة: دار الشروق، 1988.

غلوم، إبراهيم عبد الله. **الثقافة وإنتاج الديمقراطية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**. ط 4. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.

الغنوشي، راشد. **الحركة الإسلامية ومسألة التغيير**. الرباط: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 1412هـ - 2000م.

______. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

فاركلون، نورمان. **تحليل الخطاب: التحليل النصي في البحث الاجتماعي**. ترجمة طلال وهبة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

قطب، سيد. **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق، 1973.

قطب، محمد. **ركائز الإيمان**. القاهرة: دار الشروق، 2001.

كليفورد، غيرتز. **تأويل الثقافات**. ترجمة محمد بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

ليبهارت، آرنت. **الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد**. ترجمة حسني زينه. بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006.

ياسين، عبد السلام. **الإحسان: الجزء الأول**. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1998.

______. **الإسلام أو الطوفان: رسالة مفتوحة إلى ملك المغرب**. الدار البيضاء: [د. ن.]، 2000.

______. **الإسلام: بين الدعوة والدولة: المنهاج النبوي لتغيير الإنسان**. الدار البيضاء: دار النجاح الجديدة، 1976.

______. **الإسلام غدًا**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1973.

______. **الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية**. [د. م.: د. ن.]، 1985.

______. **الإسلام والحداثة**. بيروت: دار الآفاق، 2000.

______. **إمامة الأمة**. بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 2009.

______. **جماعة المسلمين ورابطتها**. بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1432هـ/ 2011م.

______. **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1994.

______. **حوار الماضي والمستقبل**. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1997.

______. **الخلافة والملك**. الدار البيضاء: دار الآفاق، 2000.

______. **رجال القومة والإصلاح**. الدار البيضاء: منشورات الصفاء، 2001.

______. **رسالة القرن الملكية في ميزان الإسلام**. بيروت: [د. ن.]، 1982.

______. **الشورى والديمقراطية**. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1996.

______. **العدل: الإسلاميون والحكم**. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 2000.

______. **مقدمات لمستقبل الإسلام**. [د. م.]: مطبعة الخليج العربي، 2005.

______. **المنهاج النبوي: تربيةً وتنظيمًا وزحفًا**. ط 2. القاهرة: الشركة العربية للنشر والتوزيع، 1989.

2- الأجنبية

Arkoun, Mohammed. «Islam, pensée islamique, islamisme.» *Peuples Méditerranéens*: no. 50, janvier-mars 1990.

Ben Elmostafa, Okacha. *Les Mouvements islamistes au Maroc: Leurs modes d'action et d'organisation*. Paris: L'Harmattan, 2007.

Berque, Jaque. *Al-Youssi: Problèmes de la culture marocaine au 17è siècle*. Paris et Lahaye: Mouton, 1982.

______. *Oulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb au 17è siècle*. Paris: Sinbad, 1982.

Burgat, François. *L'Islamisme au Maghreb: La voix du Sud*. Paris: Karthala, 1989.

Djait, Hichem. *La Grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origins*. Paris: Gallimard, 1989.

Eickelman, Dale. *Knowledge and Power in Morocco: The Education of the Twenty-Century Notable*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Geertz, Clifford. *Observer l'islam: Changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris: La Découverte, 1992.

Gellner, Ernest. *Saint of the Atlas*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1969.

Jamous, Raymond. *Honneur et baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris: Maison de la science de l'homme, 1981.

Ricœur, Paul. «L'Idéologie et l'utopie, deux expressions de l'imaginaire social.» *Les Cahiers de christianisme social*: vol. 2, no. 2, 1984.

Weber, Max. *Sociologie de la religion*. traduit et présenté par Isabelle Kalinowski. Paris: Flammarion, 2006.

الفصل الثالث

الدولة في منظور الخطاب الإسلامي
قراءة في خطاب القطيعة مع الدولة

أشرف عثمان محمد الحسن

انطلاقًا من ثلاثينيات القرن الماضي سيبادر حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر إلى إيجاد حركة فكرية جديدة تجهد في تعريف الإسلام كنظام سياسي في الدرجة الأولى، وتحتل فيها فكرة الدولة الإسلامية موقع الموضوعة المركزية في سياق خطاب عن العودة إلى النصوص والى الإلهام الأصلي، إلهام الجماعة المؤمنة الأولى. منذ ذلك التاريخ تستثير الحركات الإسلامية أسئلة كثيرة ستتصاعد حدتها، أي حدة الأسئلة، بعد التنامي، والصعود المدهش لهذه الحركات في السبعينيات، ولا سيما في عقب وصول بعض هذه الحركات إلى السلطة في إثر ما اصطلح عليه إعلاميًا بـ«الربيع العربي»، وهي الأسئلة المتعلقة بالحوافز العميقة لنمو الطلب الاجتماعي على الإسلام وتفسير ديناميته، حركته وغاياته، بماهية هذه الحركات ومقوماتها الحقيقية ومصدر نموها ومضمونها السياسي وآفاق تطورها وهل هي حركة دينية أم حركة سياسية؟ وهل تهدف إلى بناء الدولة الدينية أم تجديد أسس الدولة القائمة؟ هل تجسد هذه الحركة الرفض العلني في الوعي العربي والإسلامي للحداثة والتحديث أم هي بالعكس نتيجة إخفاقهما؟

إذا كان خطاب هذه الحركات قد شكّل موضوعًا لقراءات ومقاربات تحليلية ونقدية مختلفة المناهج والمرجعيات، بغرض الكشف عن محمولاته ومقاصده وأسسه وأبعاده الإبيستمولوجية والفكرية والسوسيوتاريخية، فإن ما يهمنا في هذه الورقة المقابلة بين هذه الحركات، من جهة، والدولة الوطنية كنظرية وكجهاز، من جهة ثانية، هو الغاية الأساسية التي سنتجه إلى وضعها موضع نظر. هي مقاربة الحركات الإسلامية في إطار أزمة الدولة، وتفحص ما طورته من خطاب نفي للدولة، ليس كجهاز فحسب وإنما كنظرية أيضًا. الهدف، إذًا، ليس تقديم تحليل مفصل وشامل للحركات الإسلامية بل تكريس هذه الحركات وسيلة لقراءة السياق السياسي الأوسع.

ينصرف اهتمامنا في هذه الدراسة إلى تتبع علاقة أزمة الدولة في الشرق

الأوسط العربي بالصعود الإسلامي، على خلفية فكرة موجهة هي أن البحث في الدولة وفهم أزماتها وكيف التقت أزماتها البنيوية بالأزمات الجديدة التي يفرضها وصول الإسلاميين إلى السلطة في دول الربيع العربي، ربما يشكل مدخلًا لتحليل الأزمة المجتمعية الشاملة التي تعيشها مجتمعات الشرق الأوسط العربي وفهمها.

تندرج الدراسة إذًا ضمن النشاط البحثي الداعي إلى عودة الاهتمام بالدولة، وإذا كان علم السياسة قد تخلى عن ذلك الاهتمام، وتراجع اهتمام المشتغلين به بموضوع الدولة، في مرحلة مابعد الحرب العالمية الثانية تحت ضغط طغيان مفاهيم واتجاهات المدرسة السلوكية، فإن الدولة تعود لتشغل حيزًا كبيرًا في اهتمامات باحثي العلوم السياسية في تزامن مع تراجع مكانة التحليل السلوكي، في إثر المراجعات النقدية الجادة التي وجهت إليه منذ النصف الثاني من سبعينيات القرن العشرين، لتظهر منذ ثمانينيات القرن العشرين دراسات نظرية وتطبيقية عدة أعادت الاعتبار إلى قضية الدولة، فشهدت العقود الثلاثة الأخيرة حوارًا متصلًا تركّز على دراسة الدولة، وأعيد فيه فحص قضايا أساسية مثل السلطة، والمجتمع السياسي، والشرعية، وذلك من مناظير تركز على التكوين التاريخي والاقتصاد السياسي للدولة.

واكب تلك العودة إلى الدولة باعتبارها باراديغم - لا يكشف عن قيمة السلطة السياسية ومؤسساتها فحسب، وإنما يعكس أيضًا طبيعة المجتمع الذي منحها الإمكانات والميكانيزمات - اهتمامٌ متزايدٌ من الباحثين المتخصصين بالسياسات العربية والشرق أوسطية بتحليل طبيعة الدولة واتخاذ ذلك مدخلًا إلى فهم التحولات والأزمات التي يعيشها الشرق الأوسط العربي. فإذا كان موضوع الدولة قد بقي خلال فترة السبعينيات خارج اهتمامات المشتغلين بدراسات الشرق الأوسط، فإن الباحثين، ولا سيما العرب منهم، سينتبهون لمسألة الدولة، مع بداية الثمانينيات ومع بروز المعطيات النظرية الجديدة... وهو الاهتمام الذي سيجسده مركز دراسات الوحدة العربية، وذلك بتحديده محور المجتمع والدولة كأحد اهتماماته الرئيسة، وترجمة ذلك في مشروعات بحثية اتخذت عناوين المجتمع والدولة في الوطن العربي، المجتمع والدولة في المشرق العربي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، الدولة المركزية في مصر[1].

(1) انظر: نزيه الأيوبي، الدولة المركزية في مصر، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي؛=

سؤال الدولة في الشرق الأوسط ليس جديدًا إذًا، لكن السؤال يتعقد بجمعه إلى سؤال التيارات الإسلامية، وما يمنحه أهمية جديدة اليوم طرحه مع وصول الإسلاميين إلى السلطة، فيبدو لأول وهلة، وكأن مكانة الدولة وشرعيتها تطرحان للتساؤل من جديد، الأمر الذي يدفع إلى التساؤل عن مستقبل الدولة في ظل هذه التحولات. مسألة الدولة في الشرق الأوسط لم تكن يومًا مطروحة بمثل ما نعرفه من راهنية وإلحاح؛ فمنذ عام 2011 سوف ينحو سؤال الدولة نحوًا غير مسبوق، وفي الوقت نفسه بطريقة ميؤوس منها ومعدومة الآفاق كما تبدو في راهن الشرق الأوسط العربي.

من هنا، فإن اشتغالنا في الدراسة على الحركات الإسلامية لا ينبع من اعتبارها القوة الأكثر شعبية والأضخم في الانتشار التنظيمي والاختراق الأيديولوجي في أوساط اجتماعية متباينة، أو أنها القوة التي ظلت محتكرة إنتاج الخطاب الرفضوي في العقود السابقة، وهو الخطاب الذي استثمر الأزمة وحال النقمة لممارسة عملية تجييش واسعة فبدا بذلك المستفيد أكثر من غيره من مصاعب الدولة. ليس بسبب هذه الاعتبارات فحسب يأتي التركيز على تحليل خطاب التيار الإسلامي، فنحن نرى في الحركات الإسلامية طريقة لمفهمة أزمة الدولة عبر تحليل الخطاب الأيديولوجي لهذه الحركات الذي يشكك في أساس الدولة القائمة بدايةً ومن ثم شرعيتها وأحقيتها في البقاء والاستمرار تاليًا.

يتألف الهم الإشكالي لهذه الدراسة من تقاطع أسئلة عدة، تدفع إلى إثارتها جملة من الأزمات التي تعانيها بلدان الشرق الأوسط، والتي لم يُعثر على حلٍّ

= محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)؛ سعد الدين إبراهيم [وآخرون]، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي؛ محور «المجتمع والدولة»، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)؛ خلدون النقيب: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)؛ المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي؛ محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)؛ محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي؛ محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، وغسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي؛ محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).

لها، وأضحت عاملة في تفتيت المقومات وتوهين الخصائص التي أنجزتها المجتمعات في مرحلة التشييد الوطني، هل أضاف وصول الإسلاميين أزمات جديدة إلى الدولة أم أنه عمق أزماتها القائمة أصلًا، وفاقم تناقضاتها القائمة وأظهرها عارية تمامًا وغير قادرة على الوقوف في وجه جماعات تريد أن تستبدلها بدولة تستلهم قيمًا نقيضة وأهدافًا أخرى؟ هل تفكك الدولة في الشرق الأوسط هو الوجه الآخر لأسلمتها؟[2].

إذا كان من الواضح في الدراسة أن وصول الإسلاميين إلى السلطة كثف تلك الأزمات ومنهجها، غير أننا نفترض أن الأزمة قائمة من قبل، ونفترض أيضًا أنها ملازمة لنشأة الدولة، فنحن لا نستطيع في واقع الأمر أن نسلم بالتراجع الكبير للدولة إلا حيث لم يكن وجودها قد اكتمل. فما كان من الممكن لهذا العامل أن يحدث آثاره السلبية والعميقة لولا هشاشة الدولة، وهذا يفسر ربما السرعة التي تحولت فيها أزمة السلطة الوطنية إلى أزمة هوية شاملة. تفترض الدراسة أن الدولة/ الأمة في الشرق الأوسط العربي، هي كائن معاق أساسًا، لوثيان كسيح إذا شئنا استخدام لغة توماس هوبز. إن ما أعاق بناءها هو الأزمة التكوينية والبنيوية لهذه الدولة الوطنية، النابعة بالذات من عدم قدرتها على توفير وضعية المواطنة، وهو ما سيدفع إلى انهيار مشروعها، مانعًا تحولها مركزًا للتماهي الجماعي أو الانتماء الوطني، ومؤديًا ليس إلى إعادة إنتاج العصبيات القديمة واستمرارها فحسب، بل إلى إنتاج عصبيات جديدة وظهورها.

---

(2) نستخدم في الدراسة مصطلح الأزمة مع تمييز الكلمة من المصطلحات التي قد تتقاطع معها أو تشتبك بها، فإذا كانت المشكلة، بالمعنى السوسيولوجي، هي وضع غير مرغوب فيه من وجهة نظر المجتمع أو أحد قطاعاته المهمة، ويسعى إلى التخلص منه أو احتوائه أو تقليصه بطرائق ووسائل معروفة له سلفًا وبإمكانات تنظيمية ومادية متاحة أو يمكن تعبئتها لهذا الغرض، فإن الأزمة تنطوي على درجة حادة ومتسارعة من بعض عناصر تعريف المشكلة، مع عدم توافر المعرفة عن الطرائق والوسائل الملائمة لمواجهتها أو عدم توافر الإمكانات التنظيمية والمادية التي يمكن تعبئتها لمثل هذه المواجهة، أي إن الأزمة هي مشكلة حادة لا تتوافر عناصر مجابهتها في إطار المخزون المعرفي والتنظيمي والمادي المعتاد أو المتاح فعلًا للمجتمع أو الدولة في الظرفية الراهنة للمشكلة، الأزمة تظهر حين لا يعطي نسق سوسيوسياسي إلا إمكانات قليلة لحل المشكلات التي تواجهه بما يهدد استمرار النسق. التفكير، إذًا، وفق مفهوم الأزمة هو التفكير علائقيًا، وتستطيع الدراسة معه أن تعاين هذه المسائل تحليليًا، وهي المعاينة التي من الممكن أن تجلو أن أزمة الخطاب الإسلامي ما هي في التحليل الأخير، إلا تعبيرٌ عن أزمة أنموذج الدولة ذاته وتجسيدٌ له.

في هذا السياق، يمكن النظر إلى انتشار الحركات الإسلامية وذيوع خطابها كبروز لعصبية جديدة، أو على أنها رد المجتمع المدني على ابتلاع الدولة لمجاله الحيوي. من هنا جاء الخطاب الإسلامي عن الدولة مأزومًا. فهو، أي الخطاب الإسلامي، تجلٍ من تجليات أزمة الدولة ذاتها.

نحاول في هذه الدراسة، قبل معالجة إشكالية الدولة في الخطاب الإسلامي، الكشف عن فكرة الدولة القومية، وعن الشروط التاريخية التي مهدت لميلاد الأنموذج وتطوره، بمعنى الاشتغال على تاريخية الأنموذج ومتابعة المسار التاريخي للتحول من مفهوم الحكم المطلق إلى مفهوم السيادة الشعبية، وإقرار مبدأ المواطنة في الخبرة الأوروبية. كما تضع ضمن همومها التنبيه على التساوق والارتباط الحاصلين بين نشأة الدولة الحديثة، في بنيتها ووظيفتها السياسية، ومعنى السلطة السياسية وتحولها إلى سلطة مقيدة، وذلك من دون الادعاء بتغطية الأدبيات المتعلقة بالموضوع كلها.

من المتفق عليه، عمومًا، أن أوروبا كانت مسرحًا لظهور أول نماذج الدولة القومية، وسبقت هذا الظهور ورافقته عملية تحولات عميقة في بنية المجتمعات الأوروبية، عبر انتقالها من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الصناعي الحديث أو الرأسمالي، الأمر الذي أطلق تحولات سوسيواقتصادية وثقافية دينامية ارتكزت على ابتداع تقسيم دينامي للعمل وأسواق كبيرة موحدة وثقافة معيارية موحدة - بالمعنى السوسيولوجي للكلمة - وأدت إلى ذلك كله في الوقت نفسه.

إن مراجعة المسار العام للتاريخ الأوروبي، على هذا الصعيد، تجعلنا نلاحظ أن نشأة الوعي القومي وتشكله، ومن ثم قيام الدول القومية وكذلك صوغ النظريات القومية، تمت بفعل عوامل وأوضاع عدة ومتباينة لكل دولة أو لكل مجموعة من الدول الأوروبية، وذلك منذ القرن السادس عشر. ارتبط نشوء الدولة/ الأمة بتفكك الإطار الإمبراطوري للسلطة، وبتحقق أول اعتراف بهذا الشكل الجديد من خلال معاهدة وستفاليا (1648)، وهي المعاهدة التي أرست قواعد التعامل والعلاقات بين الكيانات الأوروبية وأرست البذور الجنينية لظهور الدولة القومية[3]. إن الملاحظ

---

(3) لمزيد من التفصيل انظر: مهيوب غالب أحمد، «العرب والعولمة: مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل،» المستقبل العربي، العدد 256 (حزيران/ يونيو 2000)، ص 63.

في هذه السيرورة هو أن تطور القومية حمل خصائص الحداثة ذاتها، حداثة اقتصادية في المقام الأول؛ إذ اقتضى إنشاء الاقتصاد الرأسمالي تكوين جماعات بهذا الحجم المتوسط بين المدن التي جزأت التدفقات الاقتصادية والإمبراطوريات التي خنقتها تمامًا، كما انطوت الحداثة السياسية على انهيار الانتماءات التقليدية التي تقيِّد منطق السوق؛ فالمعروف أن تكثيف التبادل التجاري يوجد جماعة اتصال تفرض لغتها ورموزها، بل حتى شروط وحدتها الاقتصادية[4].

ليس منطق الدولة/ الأمة في هذا السياق التاريخي بمقابلته بمنطق الإمبراطورية أو الإقطاعية إلا منطق العقلانية، يفسر ذلك أن الثوريين الفرنسيين نقدوا السلطة القديمة كسلطة فوضوية لا عقلانية وحاولوا تنظيم الأمة الفرنسية بحسب مخطط عقلاني، يعني هذا المنطق على مستوى الهوية توحيدها ومجانستها ومركزتها حول كلية نوعية جديدة هي الأمة، إن منطق الدولة/ الأمة، تبعًا لذلك، هو بالضرورة منطق توحيدي يعقلن العلاقات الاجتماعية بشكلٍ شاملٍ، وينظّم جميع ما يقع في إطاره السياسي ويجرده حول كلية نوعية ومجردة وممركزةِ الهوية، هي الأمة، فتعزز الدولة هنا الأمة والعكس، إنهما تبدوان كحلقتين تتكرران في ما بينهما، وتحيلان على بعضهما إحالة متبادلة، إن منطق الدولة - الأمة هو بكلمة واحدة منطق الإرادة العامة مقابل الإرادات الخاصة.

كانت فكرة السيادة الشعبية هي النقطة التي انطلقت منها الدولة الحديثة وسارت بموازاتها لتجاوز النظام القديم القائم، على أساس نظام اجتماعي تراتبي تقنن بموجبه ملكية الأرض والممتلكات العينية، تقنينًا يميز المالكين من التابعين لهم، وشرّعه تصور أيديولوجي يربط السلطة بالقدسية، من جهة أولى، ويقضي من جهة ثانية باعتبار السلطة سلطة مطلقة، سواء أخذنا السلطة بحسب مرجعيتها الدينية أم نظرنا إليها في مرجعيتها السياسية.

مثّلت فكرة العقد الاجتماعي التجلي الأول للرفض الفلسفي لمقومات النظام الإقطاعي، وهو ذلك العقد الذي يحقق الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني؛ فالعقد هنا ليس مجرد صيغة قانونية، لكنه تعبير عن ضرورة فلسفية

(4) برتراند بادي، انقلاب العالم: سوسيولوجيا المسرح الدولي (القاهرة: دار العالم الثالث، 1998)، ص 35.

ونظرية؛ ذلك أن القول إن المجتمع هو وليد عقد بين الأفراد، إنما يعني أن جميع الأنظمة الاجتماعية هي أنظمة إنسانية، ومن ثم فإن الدولة والمجتمع ليسا نتاج نظام إلهي أو نظام فرضته الطبيعة؛ ففي هذا تقويض للأسس النظرية التي قام عليها النظام القديم وافتراضاته القائمة على تعدد المراتب الاجتماعية وقداسة السلطة. نظرية العقد الاجتماعي جاءت، إذًا، لتهدم الأساس الطبيعي للنظام الاجتماعي القائم وتستبدله بأساس جديد، فتقيم النظام الاجتماعي على عقد يبرمه الأفراد. هذه الفرضية الاجتماعية تتبدى بوضوح عند مراجعة النصوص الكبرى المؤسسة لفكرة العقد الاجتماعي، نص **اللوثيان** لتوماس هوبز، نص **الحكم المدني** لجون لوك ونص جان جاك روسو **في التعاقد الاجتماعي** وهي النصوص التي تشكل الملامح البارزة لنظرية العقد الاجتماعي[5].

إن ما يهمنا في الدراسة خصوصًا، هو أن هذا المفهوم أفضى إلى مفهوم الدولة التي تنبع من المجتمع المدني، بصفتها وليدة العقد الذي يبرمه الأفراد الأحرار المتساوون الذين يكوّنون هذا المجتمع، وهو ما يتأكد بمتابعة رحلة فكرة العقد الاجتماعي التي بلغت كمالاتها مع جان جاك روسو، وكتابه **العقد الاجتماعي** الذي حدد فيه روسو لنفسه مهمة البحث عن مبادئ الحق السياسي وجلائها، وكان الكتاب ركيزة أفكار روسو في شأن الجمهورية. الأفكار التي تحولت في ما بعد إنجيلًا سياسيًا للجمهوريين الثوريين في الثورة الفرنسية، بهذا تحولت الفكرة من فرضية إلى نص دستوري، عرف باسم «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، وهو الإعلان الذي أصدرته الجمعية التأسيسية الفرنسية في آب/ أغسطس 1789. إن بنود الإعلان ومواده يمكن أن تقرأ بكثير من الوضوح، عندما تستدعى في أثناء القراءة المبادئ الكبرى لنظرية العقد الاجتماعي في مجال تأسيس السلطة السياسية، وكذلك أهم المفاهيم المرتبطة بها من قبيل الحق الطبيعي، العقل، القانون، الفرد، الأمن والسيادة. يقول الإعلان في مادته الثالثة «إن السيادة أيًا كانت

---

(5) يبدأ توماس هوبز فصله السابع عشر من **اللوثيان** المعنون «علل الجمهورية وتكونها وتعريفها» بتأكيد أن هدف البشر وغرضهم حين يفرضون على أنفسهم هذه القيود التي يعيشون في ظلها في الدولة، هو «الرغبة في توفير حمايتهم الخاصة وفي العيش بسعادة أكبر بهذه الطريقة». ويتم إشباع هذه الحاجة النفعية بواسطة «العقد الموقع بين كل إنسان وآخر وكأن كل إنسان يقول للآخر: إنني أفوض هذا الرجل وأتنازل له عن حقي في حكم نفسي، بشرط أن تتنازل له أنت عن حقك وتفوضه بالطريقة نفسها». انظر: برتراند بادي، **الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي** (القاهرة: دار العالم الثالث، 1996)، ص 66.

إنما تجد مبدأها بصورة أساسية في الأمة ولا يحق لأي هيئة ولا لأي شخص أن يمارس السلطة ما لم تكن صادرة عن الأمة صدورًا صريحًا»[6]. يمثل هذا النص تعبيرًا عن أهم أوجه النجاح التي حققها منظّرو العقد الاجتماعي، وهي التفرقة بين صاحب السيادة وصاحب السلطة، وهي التفرقة المتفرعة من النظرية العامة التي طرحها جان جاك روسو، وكان أبرز معالمها إصراره على أن السيادة حق للشعب غير قابل للسلب ولا للمصادرة، وأنه لا يحق للحكومة حتى لو كانت ممثلةً للشعب أن تدّعي لنفسها نصيبًا من هذه السيادة[7].

من دون فكرة السيادة الشعبية، لا إمكان لوجود الدولة الحديثة. إن ما ابتدعته أوروبا نظريًا وعمليًا منذ أواسط القرن السابع عشر، وفقًا لقراءة ألان تورين، هو الدولة الحديثة بصفتها وليدة العقل، فضلًا عن إرادة عامة جاءت لتحل محل هرم المناصب والامتيازات في المجتمع التقليدي[8]. ففكرة السيادة الشعبية تؤشر إلى استقلالية المجال السياسي، بصفته السمة الأساسية للدولة، من هنا اقتران الدولة الحديثة بفكرة الجماعة السياسية؛ فالبنيان الوطني، يلاحظ برتراند بادي، صار له اعتبار حين حدّد حيزًا ترابطيًا جديدًا وسيلة للتعبئة السياسية تعبِّر عن التلازم بين انتماء جديد وحق فردي في المشاركة في القرار السياسي، بل باعتبار هذه المشاركة شرطًا ضروريًا لإضفاء الشرعية على هذا القرار[9]. من دون أن يعني هذا أن في مقدورنا إقامة مماهاة بين السيادة الشعبية والديمقراطية؛ فالسيادة الشعبية كانت ذاتيًا في حاجة إلى كبح وتقييد، كما في السيادة المطلقة، ما لم يكن في الإمكان أن تكملها احتياطات مساعدة. وهذا ما أدركه الليبراليون حينما أعلنوا أن الدولة الحديثة في حاجة إلى تقييد ذاتها[10].

---

(6) انظر: محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 125.

(7) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي: من الدولة القومية إلى الأممية، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية الدراسات وللنشر والتوزيع، 1992).

(8) ألان تورين، ما هي الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي (بيروت؛ لندن: دار الساقي، 1995)، ص 105.

(9) برتراند بادي، الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 211.

(10) تورين، ص 105.

مثلت الدولة/ الأمة في القرون الأربعة الأخيرة محور الاندماج الاجتماعي أو التكامل القومي، أو ما يعرف بـ «بناء الأمة»، وإذا كانت الأمة بالمعنى الإثنوغرافي ترتد إلى ما قبل هذه الدولة، فإن دور قيام الدولة كان استراتيجيًا في تخلق الأمة وتحقيق اندماجها أو تكاملها حول هوية مركزية كلية متجانسة، تمثّل محور الولاء، وهذا ما يعبِّر عنه مفهوم الهوية، من حيث إنه يعني الانتماء إلى أرض ودولة وأمة في كيان سيادي واحد، ويدل مفهوم الدولة/ الأمة من هذه الزاوية على العلاقة العضوية ما بين الدولة والأمة، فليست العلاقة بينهما علاقة شيئين منفصلين بل علاقة شيئين متضايفين، يعزز كل منهما الآخر ويتكرر فيه.

المواطنة حين تنشأ كرابطة سياسية جديدة يكون طرفها الدولة والمواطن، وحين تقوم بتوزيع السلطة المادية والرمزية بين أفراد المجتمع، على قاعدة التساوي في الحصص، وبالتالي التساوي في المسؤوليات، فإنها تعيد بناء علاقات الولاء على نحو جديد تمامًا، يلتغي معه الولاء للبنى الطبيعية، بالمعنى الأنثروبولوجي، ليقوم بدلًا منه ولاء لـ «سيد» أعلى هو الدولة، ويكون هذا الولاء الذي يجري تحصيله في الدولة الوطنية بالرضا الطوعي، وليس بالإكراه والقسر، في منزلة اعتراف جمعي بالمشاركة في بناء هوية جماعية[11].

بالانتقال إلى الفضاء الشرق أوسطي سنوَاجَه منذ البداية بمفارقة أساسية، هي المفارقة بين الدولة والأمة؛ فالأمة تؤشر إلى كيان جمعي مفارق للدولة (الأمة عربية في الخطاب القومي، الأمة إسلامية في الخطاب الإسلامي)، وهي المفارقة/ التصدع الذي يفسر التوتر العميق بين الدولة والأمة في أنموذج الدولة/ الأمة. يؤكد محمد عبد الباقي الهرماسي مثلًا أن الشرق الأوسط يمتاز لا بمحور واحد من الولاء، بل بثلاثة مستويات منه تتصارع وتتنافس، فـ «هناك في مستوى أول الدولة التي تشكل بحسب القانون الدولي والتطور الكوني المحور الرئيس للولاء، تخول هذه الاعتبارات للدولة أن تدعي لنفسها شرعية احتكار وسائل الإدارة والعنف والتسيير داخل التراب الوطني وتعزز مشروعها في التقومن على

(11) عبد الإله بلقزيز، «دور الدولة في مواجهة النزاعات الأهلية،» في: مجموعة مؤلفين، النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 77-78.

ذاتها واستلزام ولاء الناس لها وحدها قبل كل شيء، لكن قلّ أن تتجنب الدولة مخاطر البلقنة أو الدعوة إلى الذوبان في وحدات أوسع، ذلك أنه غالبًا ما يتضارب الولاء إلى الدولة مع المستويات الأخرى من الولاء كالولاء إلى الأمة العربية أو الأمة الإسلامية أو الانتماء إلى المجموعات المحلية سواء كانت هذه المجموعات أقوامية أم دينية»[12].

هكذا تغدو الدولة «الكيان السياسي» في موقع بين العصبية المحلية الصغرى والعصبية الدينية الكبرى، ونظرًا إلى عدم تمتعها بولاء حقيقي من الجانبين، مجرد إضافة سطحية بينهما مجرد وسيط خارجي لتحقيق المصالحة داخل الفرد بين الولاء المحلي المشخص والولاء المجرد للأمة. وتتحدد العلاقة الثلاثية غير المتوازنة على النحو التالي «إن الوعي بالأمة الإسلامية المعبِّر عن ولاء يتجاوز الدولة يعكس محدودية وظائف، وربما قصور هذه الدولة، ويعوض عنهما في الوقت نفسه، هذا ما يجعل الوعي السياسي «القومي» العربي يتردد بين الولاء للعصبية المحلية القبلية أو الطائفية التي تقدم له وحدها فرص التضامن العملي والتعاون المتبادل من جهة والولاء للعصبية الدينية الكبرى التي تعوض له في مثاليتها ما يفتقده على مستوى الولاء المحلي أي الشعور بالتماهي في إنسانية واحدة من جهة ثانية»[13].

انتقلنا في الدراسة، إذًا، إلى معالجة سريعة لإشكالية الدولة الإسلامية عند تيار حسن البنا، على أن ترجأ إشكالية دولة الحاكمية الإلهية مع المودودي وقطب ثم التيار الجهادي إلى فقرات لاحقة. سنكون إزاء خطاب يسعى إلى تعبئة الأمة الإسلامية بلا تمييز، الأمر الذي يؤدي إلى تجميد آليات تعريف الهويات وتحديد الانتماءات، وتاليًا إلى رفع المطلب القومي نحو التعبئة ضدّ الدولة، وهكذا لا يؤدي الحديث المتكرر عن الأمة إلى تعضيد الدولة، بل يصبح عاملًا يوسع نطاق المنازعة ويدفعها، عبر نزعه الشرعية عن الحيز السياسي، إلى المطالبة بحيز سياسي بديل.

---

(12) محمد عبد الباقي الهرماسي، «المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة،» ورقة قُدِّمَت إلى: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، 2 ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 79.

(13) برهان غليون، نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 136ـ137.

في الخطاب ثمة تماهٍ بين مفهوم الأمة مع مفهوم الدين والتجانس الثقافي، وسعي إلى مطابقته مع مفهوم العصبية الدينية. عاد التصور الأنثروبولوجي للأمة ليحل بديلًا من التصور السياسي وتحولت الأمة من رابطة سياسية إلى رابطة دينية؛ إذ يصادر المفهوم التقليدي للأمة المرتبط بالجماعة الدينية مفهوم الأمة الحديث، ويُطلق مصطلح الأمة التاريخي الذي يعني تكوُّن جماعة سياسية واحدة على أساس العقيدة، على عملية تكون الأمة بالمعنى الحديث[14].

الأمة التي يعنيها هذا الخطاب ليست هي الأمة القومية أو المدنية، كما يحددها الفكر السياسي الحديث، بل هي الأمة الدينية التي يختصرها مفهوم الجماعة «جماعة المسلمين». يكتب أحد تلاميذ حسن البنا «مبدأ سيادة الأمة يفوق السيادة الشعبية في الديمقراطيات العصرية، لأن الأمة الإسلامية تضم شعوبًا كثيرة وقد تحكمها دول كثيرة، فإذا كانت السيادة الشعبية تعني سيادة الشعب في الإقليم الذي تسيطر عليه كل دولة والذي تستطيع أي حكومة أن تقره أو تحرمه من حريته أو تزيّف إرادته وتعمل ما تشاء باسمه، فإن سيادة الأمة التي لها حق الإجماع في الشريعة تمارسها الأمة الإسلامية في جميع أقطارها وأقاليمها، والإجماع الذي يصدر عن هذه الأمة الكبيرة أو ممثليها من المجتهدين والعلماء هو وحده الذي يعتبر مصدرًا للأحكام الشرعية، ويجب على الشعوب التي تتكون منها هذه الأمة وعلى من يتكلمون باسمها بحق أو بغير حق أن يحترموا هذا الإجماع لأنه يمثل سيادة الأمة الإسلامية»[15].

يتبنى النص مدخلًا ثقافيًا إلى السياسة يتناقض بشدة مع تراث العقد الاجتماعي، وبالنسبة إلى مثل هذا الخطاب، فإن الأساس الصحيح للشعور بالهوية ليس الإرادة المشتركة، بل الانتماء إلى ثقافة مشتركة وإلى دين مشترك بالذات، وربما تم التنظير لهذا الفهم على أساس أنه يتناسب مع حالة المجتمعات الإسلامية التي تتسع فيها رقعة المشترك الثقافي، بينما يشوب السيادة السياسية الانشقاقُ العميق، ومن هنا فإن مثل هذا الخطاب يمكن أن يبرر وجود أمة

---

(14) برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 83.

(15) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، 1999)، ص 58.

إسلامية، على الرغم من غياب الدولة الإسلامية، قبل أن يتقدم خطوة ليضع الأمة بالمعنى التاريخي للكلمة - بعد أن يلغي الأمة بمعناها الحديث - مصدرًا للسيادة في الدول القائمة كلها. إنه بعبارة أخرى يعيد موضعة سيادة الدولة ضمن كيان ما يقع خارجها.

بهذا المعنى، إذا كانت موضوعة الدولة الإسلامية عند البنا قد أزاحت موضوعة الخلافة وورثتها، فإنه يمكن الاستنتاج أن تلك الإزاحة لم تكن بالضرورة نقضًا لمنطقها أو خروجًا عن حدودها الدلالية، بل كانت تعديلًا لمحتواها الطوباوي ومحاولة لشق مسار ممكن يفضي إليها. المقولة لا تمثل نفيًا لمقولة الخلافة، كما أنها لا تمثل نفيًا لفكرة الدولة الوطنية، فهي تستبطن فكرتها الأساسية من حيث النظر إلى الدولة كمقر أول ووحيد للسياسة وميدان الرهان السياسي الأكبر. قبِل البنا مفاهيم الوطن والأمة والدستور محاولًا ترجمتها إسلاميًا، فلا تنافر عنده بين الارتباط بوطن معين كـ «مصر» والانتماء إلى «دار الإسلام» محاولًا التوفيق بين المفهوم الوطني لـ «الأمة» ومعناه كجامعة إسلامية تقوم على رابطة العقيدة والتضامن[16].

هذا التأرجح بين الفكرة الدينية عن الدولة والفكرة المدنية عنها، بين استبطان منطق الدولة الوطنية ونفيه سيشهد منعطفًا حاسمًا منذ النصف الثاني من الخمسينيات مع سيد قطب، وهو الانعطاف الذي يثير جملة من الأسئلة في شأن ما إذا كانت فكرة الحاكمية هي قطع مع مقولة الدولة الإسلامية أم أنها امتداد لها؛ بمعنى أن فكرة الدولة الإسلامية عند البنا، خصوصًا فكرة «الإسلام دين ودولة»، كانت ملائمة تمامًا للبناء عليها لتشييد موضوعة جديدة هي مقولة الحاكمية، وهذا بالذات ما ستهتم به الفقرات التالية.

الحاكمية خطاب القطيعة مع الدولة: يقف معظم المشتغلين على الحركات الإسلامية عند لحظة الداعية الباكستاني أبو الأعلى المودودي (1903-1979) كنقطة انطلاق لمفهوم الحاكمية، وإن كان بعضهم يعيد ولادة المفهوم إلى لحظة الخوارج، قبل أن تنتقل المقولة إلى سيد قطب، لأنها ستخضع لتنظير مكثف تحولت معه مفهومًا مفتاحيًا في الخطاب الإسلامي المعاصر.

---

(16) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 127.

في كتبه منهاج الانقلاب الإسلامي، الحكومة الإسلامية، تاريخ تجديد الدين وإحيائه، يقدِّم المودودي نظرية ترى أن المجتمع الإسلامي انحدر إلى حال من الكفر شبيه بذلك الذي كان يحيط بالنبي في مكة. كان المودودي بذلك أول كاتب إسلامي معاصر يصور أزمة المجتمعات الإسلامية على هذا النحو من الحدة، وأول من يدعو إلى كيان حركي ينطلق من هذا التشخيص الراديكالي إلى الجهاد الشامل، من طرف جماعة المؤمنين الحقيقية، لإعادة الإسلام إلى مجتمع أصبح إسلاميًا بالاسم فحسب[17].

يوظف المودودي مفهوم «الجاهلية» للتعبير عن إدانته أنماط العيش التي لا تتطابق مع الهداية الإلهية، ويتخطى المفهوم التاريخي الذي استخدم في العربية للدلالة بالجاهلية على حياة العرب قبل الإسلام، وبهذا تصبح الجاهلية مساوية للابتعاد عن المنهج الرباني، وهو ما وجده المودودي أنه ينطبق على العالم ككل؛ إذ تختلط ألوهية الله بغيره، حين يُحكم بمنهج غير منهج الله. يستخدم المودودي هنا مفهوم الجاهلية بعد إعادة شحنه بدلالات جديدة، وتوسعة نطاق اشتغاله كأداة لرفض أنماط الاجتماع والنظم السائدة في العالم كله، يقرر المودودي «إن دين الله قد غلب على أمره بيد الكفر وأهله وإن حدود الله ما انتهكت واعتدي عليها فحسب، بل إنها تكاد تنعدم من الوجود لأجل غلبة الكفر، وإن شريعة الله قد أهملت ونبذت وراء الظهور... إن أرض الله قد اعتلت فيها كلمة أعداء الله»[18]. أما المسلمون فإن فكرهم موروث جاهلي، والوافد الذي أخذوه عن الحضارة الغربية هو جاهلية جديدة تضاف إلى جاهليتهم الموروثة التي وجدت سبيلها إلى المجتمع الإسلامي، منذ عهد عثمان بن عفان الذي «وإن حاول سده [تيار الجاهلية] ببذل نفسه ومهجته إلا أنه لم ينكفئ ثم خلفه، علي كرم الله وجهه، واستفرغ جهده لمنع هذه الفتنة وصيانة السلطة السياسية في الإسلام من تمكن الجاهلية منها، ولكنه لم يستطع أن يدفع هذا الانقلاب الرجعي المركوس حتى ببذل نفسه، فانتهى بذلك عهد

(17) بول سالم، الميراث المر: الأيديولوجية والسياسة في الوطن العربي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 141.

(18) أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية (القاهرة: دار المسلم، 1977)، ص 27.

الخلافة وحلَّ محلها الملك العضوض وبدأ الحكم والسلطة يقومان على قواعد الجاهلية بدلًا من قواعد الإسلام»[19].

بعثت الجاهلية من جديد ووثبت على الجماعة الإسلامية ثم «تطرقت فلسفة اليونان والعجم وعلومهما وآدابهما إلى المجتمع المنتمي إلى الإسلام، وبفعل هذه العلوم أخذ المسلمون يشتغلون بالبحث في المسائل الكلامية ونشأ مذهب الاعتزال... وجاء التفنن المفرط في تعليل العقائد وتحليلها يُحدث في المسلمين فرقًا جديدة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل عادت الفنون الجاهلية الخالصة كالرقص والموسيقى والتصوير تحل محل العناية والتقدير من الشعوب التي قد كان الإسلام كفاها شر هذه المفاسد»[20].

إذا كانت الجاهلية هي الأزمة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية فإن الحاكمية هي الوصفة التي يقدمها المودودي للخروج من الأزمة، معبرًا عنها بعبارات كالتالية: «إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى، وأن السلطة المطلقة بيده وحده أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى، والنظام السياسي لا بدّ أن يكون تابعًا للحاكم الأعلى ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء وإدارة النظام السياسي طبقًا لأحكامه»[21]. تتضمن الحاكمية «رفض حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها وكأن عصيانها أمر إلهي ويتمثل هذا الرفض في قول المسلم «لا إله إلا الله» معلنًا السيادة لله وحده ضدّ سيادة البشر فنظرية التوحيد تقضي على نظام الحياة الاجتماعية المبني على أساس استقلال الإنسان بأمره أو حاكميته بغير الله وألوهيته»[22]. النظرية السياسية في الإسلام تقوم على مبدأ أساسي هو أن «تنزع جميع السلطات في الأمر والتشريع من أيدي البشر، مجتمعين ومنفردين،

---

(19) أبو الأعلى المودودي، تاريخ تجديد الدين وإحيائه (جدّة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1985)، ص 41.

(20) المصدر نفسه، ص 43.

(21) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية (القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1977)، ص 64.

(22) أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي (جدّة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1985)، ص 44-45.

ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه ويسن قانونًا لهم فينقادوا له، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره»[23]. «ليس لفرد أو طبقة أو حزب أي نصيب من الحاكمية لأنها لله وحده، وليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها الأعلى إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من الله، مهما تغيرت الأوضاع والأحوال، وإن الدولة لا تستحق الطاعة إلا من حيث إنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أوامره في خلقه»[24].

هذا التصور الذي يقدمه المودودي للحاكمية يبدو وكأنه يقطع مع الخط الذي اجتهد في أن يوجِد صلة ما بين فلسفة أنموذج الدولة الحديثة والفكر الإسلامي، فالمودودي عبر فكرة الحاكمية يرفض كل علاقة مع الفكر السياسي الحديث وأساسه القائم على اعتبار الأمة أو الشعب مصدر السيادة، وغير ذلك من الأسس التي حاول مفكرو الإصلاح الإسلامي أن يردوها إلى الإسلام، ويعتبرها المودودي على النقيض تمامًا مع حاكميته. وجوهر الاختلاف هنا يعود أساسًا إلى مفهوم السيادة، ما مصدرها؟ هل هو الأمة أو الشعب بحسب نظم السياسة الحديثة؟ إن هذا بالذات ما يراه المودودي مناقضًا لمفهوم السيادة الحديثة التي يردها إلى الله[25]. نستطيع أن نتبين، وبوضوح في نصوص المودودي السابقة عن نظرية الحاكمية، انتقادًا للمبدأ الذي يقتضي اعتبار الأمة مصدرًا للسيادة كما يقضي بذلك الفكر السياسي الحديث، بل ربما وجب الحديث عن تقابل، بالمعنى الرياضي، بين المفهومين، السيادة من جهة أولى، والحاكمية من جهة ثانية.

إذا كان فهم هذا الخطاب، أي خطاب، لا يكتمل من دون إعادة موضعته في التاريخ، فإن السؤال الآن هو عن المبرر التاريخي لقول المودودي بالحاكمية، وعن الظرفية التاريخية التي تشكّل فيها المفهوم كي يتضح كيف استمد مدلولاته منها. نجد الجواب في الأساس الذي قامت عليه الدعوة إلى دولة خاصة بمسلمي

(23) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية (القاهرة: مكتبة الشباب المسلم، 1951)، ص 27.

(24) المصدر نفسه، ص 29.

(25) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 161.

الهند، وانتهت إلى قيام دولة باكستان. المبرر هو الإسلام معتبرًا كهوية جماعية لمسلمي الهند يتميزون به عن الهندوس، وإذا كان ثمة آراء قد أجازت لمسلمي الهند أن يعيشوا تحت حكم دولة غير إسلامية ما دامت «صالحة» أي تلتقي مع المقصد العام للشريعة الإسلامية فإن المودودي لن يجيز ذلك بدعوى أن الإسلام دين ونظام سياسي، أي إن الإسلام نفسه لا يكون ممكنًا إلا بدولة إسلامية، من هنا نفهم لماذا قال المودودي بالحاكمية، فهي تقتضي أن تلتزم دولة المسلمين الشريعة وحدها، ودولة كباكستان عليها أن تلتزم ذلك لأن الخصوصية الإسلامية كانت هي المبرر لقيامها، وإلا كان الاختيار الآخر هو دولة علمانية، وهو ما رفضه في الأصل دعاة إنشاء دولة إسلامية مستقلة لمسلمي الهند.

حاكمية المودودي تجد تفسيرها إذًا في الدعوة إلى قيام دولة إسلامية مستقلة في بلاد الهند، ثم هي إلزام لهذه الدولة بعدما قامت بالشرط الذي قامت على أساسه أي التزام الشريعة الإسلامية الشامل، وإلا انتفى مبرر إنشائها، فتكون الحاكمية بهذا المعنى تذكيرًا مستمرًا بشرط النشأة وضرورة ضمان الهوية لرعاياها المسلمين[26]. بهذا المعنى فإن مفهومي الحاكمية والجاهلية أي مضمونهما ليسا ثمرة ماهيات ثابتة مكرسة بالنصوص الأولى، ولكنهما ترجمة للحاجات التاريخية التي تدفع إلى إعادة شحن مفهوم ما بقيم ومعانٍ جديدة، وليس المقصود هنا تأكيد أسبقية الواقع أو التجربة على الوعي، أو أن الوعي هو انعكاس للواقع المادي، كما تقول بذلك الأدبيات الماركسية، ولكن بمعنى أن المفهوم، أي مفهوم، لا يأخذ معناه إلا من خلال التجربة التاريخية التي يدخل فيها، ومن الشحنة المعرفية التي تعطيها له هذه التجربة في الوعي الاجتماعي بصرف النظر عن المعنى الأصلي الذي كان يرتبط بالمفهوم[27].

لكن إذا اعتُبرت الحاكمية دعوة تنسجم مع منطق الدولة الباكستانية نفسها، فكيف يمكن تفسير أن هذه الدعوة وجدت خارج باكستان؟ كيف نفسر استعارة سيد قطب للمفهوم؟ لنحاول أولًا إلقاء الضوء على الشرط التاريخي الذي استعاد سيد

(26) المصدر نفسه، ص 164.

(27) في شأن التحوير الدلالي للمصطلح «حاكمية» انظر: محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة، ط 2 (بيروت: دار الشروق، 1999)، ص143 وما بعدها.

قطب في سياقه مجمل خطاب المودودي. وقع الصدام الأول بين الإخوان المسلمين وسلطة عبد الناصر في عام 1954، ثم وقع الصدام الثاني في عام 1965، ومع هذا الصدام تطور الموقف في داخل حركة الإخوان تطورًا جذريًا في مسألة الدولة. في هذا الانعراج الثاني، سيحصل الرجوع إلى إسلام مطلق يعتبر ما عداه جاهلية وسيتم القطع مع أفكار حسن البنا عن الدولة الإسلامية واستبدالها بنظرية المودودي عن الحاكمية، وإذا كانت الحاكمية عند المودودي تهدف في التحليل الأخير إلى تثبيت شرعية الكيان السياسي الناشئ، فإن حاكمية قطب ثمرة ردة فعلٍ سياسية هدفها نزع الشرعية، ليس عن سلطة عبد الناصر فحسب بل عن الدولة المصرية نفسها.

ينطلق قطب من حيث انتهى المودودي، فيعتبر أن العالم بما فيه المجتمعات الإسلامية يعيش جاهلية مدمرة شبيهة بجاهلية قبل الإسلام، ويضع قطب تقابلًا بين الجاهلية والحاكمية، هو ذاته الذي وجدناه عند المودودي. يكتب سيد قطب: «إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهائلة وهذا الإبداع المادي الفائق، هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أربابًا، لا في الصورة البدنية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة»[28].

إن المجتمع الجاهلي، يكتب قطب، هو «كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده متمثلة هذه العبودية، في التصور الاعتقادي وفي الشعائر التعبدية وفي الشرائع القانونية، وبهذا التعريف تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلًا»[29]. يقوم مجمل الخطاب القطبي على هذه الثنائية المانوية، وهو يتناول المسألة السياسية من داخل هذه الثنائية المفهومية وعلى قاعدة معطياتها النظرية، موزعًا الأشياء على هذه المساحة من التعارض. يدعو قطب إلى تقويض المجتمع الجاهلي بنشأة تجمع عضوي حركي آخر غير

(28) سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، 1995)، ص 10.
(29) المصدر نفسه، ص 98.

المجتمع الجاهلي، عندما يجيب عن سؤال كيف تبدأ عملية البعث الإسلامي بالقول «إنه لا بدّ من طليعة تعزم هذه العزمة وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعًا، تمضي وهي تزاول نوعًا من العزلة من جانب ونوعًا من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة»[30]، إنها دعوة إلى تقويض المجتمع الجاهلي من طريق الانسحاب منه وعدم المشاركة في مؤسساته وعدم الانخراط فيها، وحل هذا التناقض بين العزلة والاتصال هو ما يسميه قطب العزلة الشعورية، وهي دعوة إلى المفاصلة مع المجتمع الذي يعيش فيه الداعية، ولا يمكن أن تنجح إلا من خلال الاعتزال الذي يجب أن يترافق مع الاستعلاء على المجتمع الجاهلي، قبل أن تصل الطليعة إلى مرحلة التقويض، أي إسقاط الجاهلية الجديدة وإعلاء الحاكمية؛ إذ تقيم الطليعة المجتمع الفعلي الخاضع للحاكمية الإلهية. هذا المجتمع الذي يتصوره قطب يقوم على أواصر العقيدة وحدها، من دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية والحدود الإقليمية، فـ «وطن المسلم الذي يحن إليه ويدفع عنه ليس قطعة أرض، وجنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسية حكم، وعشيرة المسلم التي يأوي إليها ويدفع عنها ليست قرابة دم، وراية المسلم التي يعتز بها ويستشهد تحت رايتها ليست راية قوم، وانتصار المسلم الذي يهفو إليه ويشكر الله عليه ليس غلبة جيش... والجهاد لنصرة دين الله وشريعته لا لأي هدف من الأهداف، والذود عن 'دار الإسلام' بشروطها تلك لا أي دار»[31].

يصل قطب هنا إلى المدى الأقصى من القطيعة مع منطق الدولة الوطنية ومؤسساتها، فهو في النص السابق يقطع مع مفاهيم الوطن، والأمة، والحدود الوطنية، رافضًا بذلك جميع أصول الدولة الوطنية ومقدماتها. إن الخطاب الذي يقدمه قطب يجرد الدولة/ الأمة من الشرعية المدنية والدينية، على حد السواء، بسبب قيامها على مقتضى يخالف الحاكمية، وهي في هذا الخطاب دولة دهرية تسقط انتماء السياسة إلى ملكوت الشريعة، وهي دولة الطاغوت الذي يعتدي على حقوق المسلمين باسم شريعة وطنية لم يقم عليها دليل في الشرع.

أخذ قطب وقادة الجماعة السجناء ينسجون في ضوء عزلتهم مشروعًا بديلًا

---

(30) المصدر نفسه، ص 11ـ12.

(31) المصدر نفسه، ص 158.

من الناصرية أو بالأحرى مشروعًا مضادًا لها، ففي حين يكتب نزيه الأيوبي «فرضت تاريخية المشروع الناصري إعادة تنظيم السلطة أي بناء الدولة. قام الخطاب القطبي على عصبية الانتماء للمشروع الإلهي، فأيديولوجية الخطاب القطبي هي سياسية بالأساس تتصل بمجالات الفكر والحركة على صعيد الدولة والمجتمع وتوجه صوبهما... على النحو الذي يقطع جذريًا مع الواقع القائم ويؤكد على عدم الانشغال بإعداد البدائل المجتمعية لأن المطلوب هو إلغاء الواقع الراهن، وعندئذٍ فقط تسنح الفرصة لظهور البدائل والحلول الملائمة، ولا يكون إلغاء الواقع الاجتماعي الراهن إلا بمواجهة الدولة ومحاربتها»[32]. الحاكمية إذًا في هذا السياق تعبّر عن رفض النظام القائم من جذوره، أي رفض الشرعية والقيم الموجهة التي يقوم عليها وتأسيس نظام جديد وشرعية جديدة، هكذا يتبدى خطاب قطب وكأنه دعوة إلى القطيعة مع التاريخ الحديث للدولة والسياسة ودعوة إلى القطيعة مع منطق الدولة ذاته، فعندما توضع الحاكمية مقابل السيادة الشعبية ينتفي أي إمكان لبناء دولة حديثة، وعندما لا تصبح الأمة هي مرجع السلطات وإنما تلك الطليعة، أو أميرها الذي يعتقد أنه ناطق باسم الله ومنفذ لأحكامه، تنتفي كل فرصة لنشوء مجال سياسي حديث وأي شكل من أشكال الديمقراطية.

من هنا ذلك الربط الذي كان قد أحدثه برهان غليون بين مفهوم الحاكمية الإلهية، كما طرحه المودودي وتبعه فيه سيد قطب، ومفهوم السلطان الكنسي المسيحي من طريق جعل مستوى العلاقة الدينية هو المستوى الوحيد لاستشفاف الممارسة الاجتماعية والسياسية وتنظيمها، فـ «عندما تدعي سلطة ما أنها تنطلق من الدين والقرآن وأن فهمها للقرآن هو الصحيح فلن يعود هناك أي إمكان لا لمناقشتها ولا لمعارضتها ولا لمساءلتها، فهي تعمل بوحي معلن من القرآن وفي هذه الحالة سنكون أمام سلطة دينية لا يمكن بأي حال ضبطها أو تطويرها أو تعديلها أو المشاركة فيها، كل ما تطلبه هو الانصياع لها وتطبيق ما تصدره من قرارات باعتبارها فتاوى دينية، ولا يمكن هذا أن يقود إلى شيء آخر سوى دمار الدولة كمؤسسة موضوعية قانونية إدارية عقلانية»[33].

---

(32) نزيه الأيوبي، الدولة المركزية في مصر، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي؛ محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 129.

(33) برهان غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 238.

الخطاب القطبي هو خطاب الجهاد الذي ما عاد قطب يقصره على دار الحرب، وخطاب الحاكمية بمعنى الثورة الدائمة ضدّ كل سيطرة إنسانية أو ضد كل سلطة لا تعبّر عن الإرادة الإلهية وتاليًا فهي إرادة الطاغوت. أصبح الجهاد مطلقًا ولم تعد حجة المنفعة أو الضرورة قادرة على وقفه، وهو يستهدف الجاهلية من دون النظر إلى واقع جغرافي، لكنه يحدد فحسب كل نكوص عن نظام الحقيقة، وبذلك يوضع فرعون الأمس أو فرعون اليوم والحاكم الغربي الكافر أو الحاكم الوطني الزنديق في المنزلة نفسها. إننا هنا على بُعد خطوة واحدة من إعلان الإسلامبولي الشهير «أنا خالد الإسلامبولي لقد قتلت الفرعون ولا أخشى الموت».

أتاح إعدام سيد قطب تكثيفَ رمزيته وتظهير أبعادها لدى جيل جديد من القوى الإسلامية، ليتحول كتاب **معالم في الطريق** بذلك مرشدَ عمل لقوى جديدة ومواجهات عنيفة خاضتها قوى إسلامية راديكالية، وما زالت تخوضها، ضد نظمها السياسية أو ضد نظم سياسية في دول أخرى، فسائر كتابات شكري مصطفى وعبود الزمر وعبد السلام فرج وصالح سرية وأيمن الظواهري وعمر عبد الرحمن، وآرائهم تدور كلها حول ثنائية الحاكمية - الجاهلية، وتجتمع في تشديدها على نهج العودة إلى الأصول.

كان على ورثة سيد قطب هؤلاء أن يقرروا كيف يكون التطبيق العملي لـ **معالم في الطريق**، وفي مقدمهم شكري مصطفى، أبرز ورثة سيد قطب ومؤسس جماعة المسلمين التي انبثقت من الإخوان، وتشكلت الخلايا الأولى منها في السجن عام 1967، لكنها حققت انتشارًا أوسع بعدما أطلق السادات سراح مؤسسها في عام 1971، فاختار شكري مصطفى استراتيجيا التكفير والهجرة في التصدي للدولة الكافرة، ورأى أن الدولة والمجتمع قد ارتدّا عن الإسلام، وأن على المسلمين «الحقيقيين» أن يهجروا مجتمع «الكفرة»، كما هاجر النبي من مكة، وأن يتحدوا ويكونوا على قدر من الإيمان والقوة والانضباط يجعلهم قادرين على إعلان الجهاد ضدّ الكفار، أما منظمة التحرير الإسلامي التي أُسِّست في أوائل السبعينيات وتزعمها صالح سرية فقصرت عداءها على الدولة، مخالفة جماعة شكري مصطفى التي وجهت عداءها إلى الدولة والمجتمع معًا، كما كان لها أيضًا برنامج نشاط عاجل وضح من هجومها على الأكاديمية العسكرية في نيسان/ أبريل 1974.

أما عبد السلام فرج، منظّر المجموعة التي دبرت اغتيال السادات، فسيعتبر الجهاد، كعصيان مسلح ضدّ الجاهلية، هو الفريضة الغائبة عندما يكتب «إن الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر بل قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين، يقول الله سبحانه وتعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[34]، فبعد ذهاب الخلافة نهائيًا عام 1924، واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها كفار أصبحت حالتهم هي الحالة نفسها للتتار، كما ثبت في تفسير ابن كثير، لقوله سبحانه وتعالى ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّـهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[35]، وحكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرهم»[36]، إن ما يريد أن يخلص إليه في هذا التشخيص هو أن لا تحقيق للحاكمية إلا بالدولة، وما يتم به الواجب فهو واجب وفقًا للقاعدة الأصولية، تلك الدولة التي تعلوها أحكام الإسلام.

ما هي النتيجة التي يمكن أن نستخلصها من هذه الدراسة خدمة لأغراضنا من هذا التفحص لخطاب سيد قطب واستعادته في خطاب الجهاد المناوئ للدولة؟ الخطاب هو أحد الردود الفكرية والأيديولوجية في صيغتها المناوئة للنظام الحاكم في مصر، ومن ثم أحد الردود على الانهيار الذي دب في مصر والتباينات الاجتماعية القائمة. إن ظهور جماعات كالجهاد أو التكفير والهجرة أو غيرها وفق منطقها المطروح هو رد على تناقضات أنموذج الدولة المصرية وعلى التحديث المصري. خطاب التنظيمات الإسلامية يُعد جزءًا من الواقع القائم في لحظة تاريخية محددة، فهو تصور نظري للواقع القائم سواء كان في تطوره التاريخي أم اللحظي أم الاستشرافي، والواقع أن الخطاب خضع لمجموعة من الشروط الاجتماعية والتاريخية، تلك الشروط الاجتماعية التي نعني بها قيام فئة اجتماعية محددة تعمل على صوغ الخطاب وتطرحه على صعيد الواقع المعيش.

يترجم نمو الحركات الإسلامية في التحليل النهائي وبشكل رئيس أزمة

---

(34) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 44.

(35) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 50.

(36) اعتمدت الدراسة على النص الموجود في: موقع التوحيد والجهاد الإلكتروني، <http://www.tawhed.com>.

الدولة الوطنية في الشرق الأوسط، أو إنه التعبير عن استفحال أزمة الدولة ذاتها؛ فأمام تحلل الدولة الوطنية سينطلق البحث من جديد، لدى الجماعات الوطنية التي كانت تغطيها الدولة القائمة، عن أطر مرجعية جديدة ترتكز عليها في تحديد هويتها، أي في التعرف إلى نفسها وتعريف الآخرين بها، هكذا سيعاد اكتشاف الإسلام كضرورة للتماهي الداخلي وشرط للوقوف في وجه الاعتداءات الخارجية، فإذا كانت الجماعات التي اطمأنت على استمراريتها وسلامة هويتها وبقائها واستقرارهما، تميل إلى التخلي عن حلم العودة إلى رابطة تضامن مؤسسة على الهوية والتماهي الثقافي، وتجنح إلى تأكيد قيم التضامن السياسي الذي تمثله الدولة، فإن الجماعات الضعيفة التي تدمرها الضغوط الداخلية والخارجية لا تجد، على عكسها، إلا الارتداد إلى حلم ترسيخ التضامن الماهوي للدفاع عن نفسها كجماعة[37].

بعد ذلك نمت الحركات الإسلامية تبعًا لما بدا رفضًا للأنموذج الغربي[38] في ممارسة تؤدي إلى استكمالها لهويتها، فهي تنشد فعلًا إحياء الأمة في مواجهة الآخر وفي مواجهة الدولة معًا، وكما بيّن سيد قطب، فإن التزام المسلم بات غير مقيد باحترام الحدود الوطنية، لكنه على العكس، يشمل النضال من أجل تحرير المسلم من العدو الخارجي أي من «الكافر»، ومن العدو الداخلي «الكافر» أيضًا الذي يعمل في داخل دار الإسلام نيابة عنه.

هذا البُعد الثقافي يعيد خلط التوازنات المختلفة، ويمنحها أبعادًا جديدة بفضل امتلاكه قوة وحيوية قد توجهانه إلى حركات اندماجية أو حركات تفكيكية على مستوى الكيان الوطني أو على المستوى الدولي؛ فالاندماج العالمي الذي خلفته التحولات الاقتصادية والإعلامية حرك عملية التفاعل والاحتكاك الثقافي

---

(37) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 257.

(38) مفهوم «الغرب» يستوعب مفهوم أوروبا ويتجاوزه وهو لا يحيل، في هذا السياق، على الدلالة الجغرافية أو التاريخية الموصولة بالقارّة الأوروبية، بل إنه يشير باختزال شديد إلى المشروع الثقافي الغربي الحديث والمعاصر، المشروع الثقافي الذي أُسِّست أصوله الأولى ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي وذلك ببناء نظرة جديدة إلى الإنسان والعالم، نظرة ركِّبت في القرون التي تلت القرن السادس عشر واتخذت ملامحها الكبرى مستوعبة جغرافيات المحيط الأوروبي.

تحريكًا سريعًا وتعسفيًا في معظم الأحيان، الأمر الذي أحدث تحولات جذرية وتوترات ثقافية. إننا في هذه الدراسة لسنا في صدد الذهاب إلى أن البعد الثقافي هو السبب الوحيد لذيوع الخطابات الإسلامية، بل نرى فيه مساعدًا في توفير الشروط الملائمة لاستنفارها، وتزويد البرنامج الإسلامي بأهداف محددة. بعبارة أخرى، أتاح بروز أصوليات معولمة، والحديث عن خطابات إسلامية معولمة يعني أولًا وقبل كل شيء أن الحالة التي تعالجها الحركات الإسلامية هي حالة كوكبية. إن زعزعة نظام الدولة الوستفالي أوجدت حيزًا تستطيع أن تعمل فيه خطابات إسلامية غير مثقلة بإضافات قومية، ويسمح حيز من هذا النوع بالتعبير عن إسلام غير معاق بمخاوف قومية، إسلام يستطيع أن يشمل الأمة المسلمة كلها، كما يشير برتراند بادي، فإن الحركات الجهادية استندت إلى حدٍ بعيدٍ، في ما أحرزته من نجاحٍ، إلى قابلية الجماعات للتعبئة خارج الدولة؛ إذ إن تنظيمات كالجهاد على وجه الخصوص التقطت انتماءات جديدة، ولا سيما في مقابل المحرومين من بروليتاريا حضرية لا تجد في المدينة الوسائل اللازمة لتنشيط هويتها الجماعية، الانتماءات التي تُلتقط على هذا النحو تنتزع من حيز المواطنة وتوضع في الوقت نفسه تحت تصرف منظمات تكتسب بذلك قدرة عابرة للقوميات[39]. وهو ما ستكشفه الطبيعة المتجاوزة للقومية لتنظيم كتنظيم القاعدة فورًا، في أيِّ عينةٍ من سجناء معسكرات الاعتقال الأميركية في غوانتانامو، أو في أيِّ عينة من مقاتلي جبهة النصرة في سورية.

السؤال الذي يتردد في خلاصتنا، هل يمكن أن يَعد مثل هذا الخطاب بدولة المواطنة التي تعني في مفهومها النظري تحقيق اشتراك عمومي في علاقة سياسية جامعة، يسقط بمقتضاها كل نوع من أنواع التعيين الطبيعي للناس، أي كل نوع من تعريفهم في داخل دائرة انتمائهم إلى بنى طبيعية، ليقوم مقامه تعيين سياسي جديد، أي غير ثقافي، يكون مبدؤه الانتماء إلى كيان جمعي أعلى هو الكيان الوطني؟ إن ما يبشر به الخطاب، كما بحثنا في هذه الدراسة، ليس دولة تعي الترابط العضوي بين المواطنة وبناء الدولة الحديثة، بل هو الدولة العصبية[40]، بصفتها

---

(39) نقلًا عن: عضيد داويشة، «أنظمة الحكم العربية: الشرعية والسياسية،» ورقة قُدِّمَت إلى: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، ج 2، ص 782.

(40) تشكّل تحليلات ابن خلدون الجذر الأصلي لهذا المفهوم الذي يقبله باحثون عديدون قبولًا =

قطعًا للطريق أمام استكمال تأسيس الدولة القومية؛ إذ تزول فاعلية الرابطة الوطنية عبر تحويل الإطار الوطني العمومي إلى حامل لعصبية تلتغي معها المساواة أمام الدولة، الدولة العصبية هنا تشكل ما يشبه الاختطاف للسلطة السياسية التي هي أداة تكوين العمومية لأهداف خصوصية، وهي تنطوي لذلك على مخاطر تدمير الدولة بوصفها بنية عمومية ومنتجة للعلاقة العمومية، ومن ورائها على مخاطر زوال الأمة نفسها، بوصفها جماعة موحدة سياسيًا أو ذات قانون سياسي يختلف نوعيًا عن قانون العصبية، وإذا كانت شرعية السلطة تدور حول قدرة المؤسسات السياسية على القيام بوظائفها بفاعلية، فإن شرعية الدولة تتمحور حول قدرة الدولة على توفير الشعور بالانتماء إلى الجماعة، وطالما كفّت الدولة عن أن تكون حاضنة لجميع مواطنيها فإن من الممكن دائمًا أن يسحب بعض الجماعات إقراره بشرعية الدولة، وقد يعبِّر عن ذلك بمحاولة تقويض الدولة القائمة وإيجاد بديل منها. أظهرت تجارب كثيرة من التجربة اللبنانية إلى العراقية فالسودانية أن منطق الدولة العصبية هو منطق التنازع الأهلي الذي يتضمن خطر تصديع البناء السوسيوسياسي، إن لم يكن انهياره.

يبدو أيضًا أن مسار الحركات الإسلامية التي وثبت إلى السلطة لا يدعم كثيرًا هذا التوقع، حيث أدى مسار السلطة في دول الربيع العربي «مصر خصوصًا» إلى ما بات يعرف بمصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية بـ «اقتناص الدولة» أو «أسرها»، وهذا الوصف احتمل، وما زال يحتمل، السير بها إلى مصاف «الدولة الفاشلة» أو إبقاءَها في مستوى «الدولة الرخوة»، وذلك من مجموعات تحتكر السلطة ومصادر القوة، وتعوق دمقرطة المجال السياسي وعقلنته. هذه المجموعات ترتكز على تصور للدولة ككيان يحاول أن يقولب كيانًا آخر هو المجتمع وأن يجري عليه تحولات ما، فإذا كانت النظم السابقة قد حاولت إقامة شرعيتها على دور زعمائها كقادة في الطريق نحو التحديث، فإن الأنظمة الإسلامية

= متزايدًا؛ فحيوية هذا النظام النظري مستمرة إلى اليوم، وأوضح محمد عابد الجابري مدلولها بشكل كافٍ، معتمدًا على ما جاء في مقدمة ابن خلدون فرأى أنها «رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولاشعورية معًا، تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة ربطًا مستمرًا، يبرز ويشتد عندما يكون هنالك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو جماعة». انظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 254.

تحاول اليوم أن تقيم شرعيتها كقادة في الطريق نحو المجتمع الإسلامي الفاضل، وهو الزعم الذي يبرر أشكال التدخل كلها في التراكيب والعلاقات الاجتماعية القائمة، مع ما يعنيه ذلك من احتجاز الحريات والحقوق الأساسية للمواطن.

يبدو في الآخر وكأن تحولًا لم يحدث، وأن المنطقة تتحرك في إطار ما سمّاه خلدون النقيب «التأرجح بين النماذج الفرعية للتسلطية»[41]. إن السؤال الذي يطرحه الانتقال الديمقراطي الفعلي - بالنسبة إلينا في هذه الدراسة - ليس سؤال التعددية، ولا يتعلق بوجود الواجهة التعددية أو عدم وجودها، وإنما بمعرفة هل يضمن النظام التعددي المشاركة والمساواة؟ وهل نظامٌ ما للتعددية هو بكلمة واحدة نظامٌ للحرية؟

(41) في شأن المفهوم، انظر: النقيب، الدولة التسلطية.

الفصل الرابع

القطري والدولي في تجربة الحركة الإسلامية: الحركة الإسلامية في الجزائر أنموذجًا

الطاهر سعود

يقف دارس الحركة الإسلامية في الجزائر على أرضية وواقع انقساميين، على صعيد الفكرة كما على مستوى التنظيم؛ لأن الأرضية المرجعية الجامعة، لم تمنع الافتراق في مستوى المناهج المتبعة للوصول إلى تحقيق الأهداف المرسومة.

ينطبق هذا المعطى تمام الانطباق على الحركة الإسلامية في الجزائر؛ فمع اشتراك الجماعات الإسلامية - الموجودة في الساحة الحركية الإسلامية الجزائرية منذ سبعينيات القرن العشرين - وتقاطعها في الكثير من الأفكار؛ إذ هي جميعًا تنسب نفسها إلى الإسلام كأساس وكمرجعية وتتخذ منه مصدرًا للإلهام والتوجيه، إلا أن هذا الجذر المشترك لم يمنع التعدد والتنوع، بل إن شئنا الاختلاف والتنازع والانقسام.

يدرك متتبع المشهد الإسلامي الجزائري أن عوامل الافتراق والانقسام تسربت وفعلت فعلها في مستوى النخب الإسلامية، منذ فترة باكرة من انطلاق العمل الحركي الإسلامي في هذا البلد، وهو ما قاد بالحصيلة إلى بروز توليفة حركية توزعت على تنظيمات وجماعات إسلامية عدة.

إن ما نروم إبرازه في هذه الدراسة هو محاولة مرافقة التجربة الحركية الإسلامية في الجزائر في علاقتها بمعطى القطرية والدولية؛ فبعض أجنحة الحركة الإسلامية في الجزائر وفاعلياتها كان يعتمد خيار القطرية أو المحلية، ويرى أنه الأصلح في تسيير الحالة الدعوية والحركية في الجزائر، بينما كان لأجنحة أخرى (الجناح الدولي) مقاربات مغايرة إزاء هذه القضية، وإزاء قضايا أخرى كانت سببًا للتمايز والافتراق، بل للاستقطاب والصراع.

سنركّز هنا بالتحديد على عرض ومناقشة تجربة جماعة البناء الحضاري (جماعة الجزأرة كما يصطلح عليها بعضهم، أو أنصار الإسلام الجزائري)، وكيف

تعاملت مع الخبرة الحركية الإسلامية الوافدة من المشرق العربي والإسلامي على صعيد الفكرة وعلى صعيد التنظيم.

مشكلة الدراسة

طُرحت في الساحة الإسلامية منذ ثلاثة عقود على الأقل قضية بالغة الأهمية والخطورة أثارت نقاشًا كبيرًا بين الفاعليات الإسلامية الفكرية منها والتنظيمية، وكان لها انعكاساتها على صعيد وحدة الحركات الإسلامية التي حققت انتشارية أفقية وعمودية في أقطار عربية عدة، خلال تلك الفترة من التقويم العربي الإسلامي.

إنها مسألة القطري أو المحلي والعالمي، وأيهما ينبغي أن تكون له الأولوية والأفضلية على الآخر، هل تخضع الحركات الإسلامية في بيئات منشئها؛ أي في الأقطار والأمصار الأطراف (Les périphériques) لتوجيه سياسي وفكري واحد يصدر عن المركز (Le centre)، أم أن لكل قطر ومحل خصوصيته، ومنها تَشتَقُّ حركاتُه نظرياتِها في العمل والحركة والتغيير، وتتحدد وسائلها وأدواتها الإجرائية في النضال، حتى تحقق الانغراس بين طبقات المجتمع؟ مع الاحتفاظ في المقابل بقنوات الاتصال والتنسيق والتشاور بعضها بين بعض من دون إجبار أو إلزام وامتثال.

دخلت هذه الأفكار إلى عالم الوقائع الفكرية وتعمّق الجدال في شأنها عندما طرحت حركة الإخوان المسلمين المصرية - التي كرست بعضُ خصوصيات اللحظة التاريخية لانبثاقها وميلادها فكرة مركزيتها، وأنها أم الحركات الإسلامية وأكبرها - فكرة تنظيم دولي عابر القارات والقوميات، يجمع شمل الحركات الإسلامية على مستوى العالم، والمنظور إليها في البراديغم الإخواني على أنها فروع يعود أصل وفضل منشئها وتأسيسها إلى قيادة تأثرت بتجربة الحركة الأم على سبيل التتلمذ أو الاحتكاك؛ ولتكوّن هذه الحركات قاعدة إسلامية دولية يخطّط فيها للعمل الإسلامي وينفّذ ذلك ضمن النظام العام الذي نظّر له الإخوان المسلمون.

كانت تجربة الحركة الإسلامية في السودان بزعامة حسن الترابي - مثلما هو معلوم في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة - واحدة من التجارب الأولى التي

رفعت أولوية القطري على العالمي ورافعت لها، ورفضت تاليًا كل تبعية من شأنها أن تكرّس نظرية المركز والأطراف، وتبعتها في ذلك حركات إسلامية عدة مشرقًا ومغربًا، كحركة الاتجاه الإسلامي في تونس بزعامة راشد الغنوشي، وحركات أخرى كثيرة.

لم تكن الحركة الإسلامية في الجزائر بمعزل عمّا كان يعتمل في ساحة الحركات الإسلامية من حوار/ صراع في شأن مسألة الإقليمي والدولي، وأيهما أنفع للحركة الإسلامية؟ هل الانتصار لمعادلة القطري والمحلي والتصالح مع الجغرافيا، وبالتالي تأكيد قضية الهوية الوطنية والانتماء القطري وتدعيم الخصوصية، والانطلاق من حاجات المجتمع والصحوة مما يفرضه محل العمل (القطر) انطلاقًا من المثل القائل أهل مكة أدرى بشعابها؟ أم الذوبان في متطلبات العالمية انطلاقًا من الاعتقاد الراسخ والمكرّس في نصوص عدة من المدونة الفكرية والفقهية الإسلامية الكلاسيكية، والقائل إن الانكفاء على أفق القطر يضعف الانتماء إلى الأمة ويهدّد كيانها، وأن ذلك محض نزعة قومية وشعوبية يمقتها الشرع، وجهد ضراري يورث التنافر والتدابر، إلى غير ذلك من التخريجات الفقهية والفكرية التي حشدها هذا الطرف أو ذاك ليسوّغ بها مواقفه واختياراته.

مهما يكن من الأمر، فإن الحركة الإسلامية في الجزائر - التي بقيت مثلما يؤكد ذلك فرنسوا بورغا - سنوات طويلة من بين الحركات التي لا نعلم عنها الكثير[1]، ومعلوماتنا المؤكدة بخصوصها لا تزال غير مؤكدة مثلما يذهب إلى ذلك المؤرخ الجزائري محمد حربي[2] - تشكّل، برأينا، أنموذجًا مخصوصًا يستدعي الدراسة والتأمل إزاء هذه المسألة، خصوصًا مع تجربة واحدة من حساسيات هذه الحركة، هي تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية التي انتقدتها عديد الحساسيات الأخرى وأطلقت عليها وصف «الجزأرة»، عندما تكرّس حوارها/ صراعها (أي هذه الحركات) لمسألة الموقف من الفكر والتجارب الحركية الوافدة، وهذا ما يسوّغ لنا طرح التساؤلات التالية التي ستكون مدار هذه الدراسة:

---

(1) François Burgat, *L'islamisme au Maghreb: La voix du Sud*, Édition revue et augmentée (Paris: Éditions Payot et Rivages, 1995), p. 143.

(2) Mohammed Harbi, *L'Islamisme dans tous ses états* (Paris: Arcantère, 1991), p. 133.

- إلى متى تعود البدايات الأولى للنقاش في شأن مسألة القطري والدولي بين فاعليات الحركة الإسلامية في الجزائر؟

- كيف طرحت المسألة في الساحة الجزائرية؟ هل طرحت من زاويتها الفكرية أم من زاويتها التنظيمية؟

- كيف تعاملت الحركة الإسلامية في الجزائر مع الخبرة الحركية الإسلامية الوافدة من المشرق العربي والإسلامي على صعيد الفكرة وعلى صعيد التنظيم؟ خصوصًا مع الخبرة العائدة إلى جماعة الإخوان المسلمين المصرية؟

- من هم الأطراف الذين كانوا حاضنين هذا النقاش؟

- ما هو موقف كل طرف من قضية القطرية والمحلية؟

- ما هي انعكاسات الاصطفاف مع المحلية والعالمية أو ضدّهما، على أداء الحركة الإسلامية وفاعليتها في الجزائر؟

أهمية الدراسة

تنبثق أهمية هذه الدراسة من جملة من الاعتبارات نلخصها في ما يأتي:

- بحسب ما يحتله موضوع الحركات الإسلامية من مجال للبحث والتأريخ والتنظير، تأتي الحركة الإسلامية في الجزائر ضمن ما يمكن أن نسميه «اللامكتوب عنه»، و«اللامبحوث فيه» ويسوّغ ذلك مبررات عدة لعل أبرزها - مثلما أوضحه أحد المتابِعين - قلة التوثيق وندرة النصوص والتضليل في الشهادات، والاستعمالية، والفجاجة الإعلامية والمنطوق الاستشراقي والسوسيولوجيا التشويهية؛ فكثير مما هو متوافر عن هذه الحركة من الكتابات هو أقرب إلى ملاحق إعلام غربي متسرّع، وتفكيرات عقائدية مشبعة بالكراهية، أما ما توافر من بعض الدراسات ذات الأهمية لباحثين غربيين، فإن أصحابها ما ملكوا الفراسة والحساسية والقرب بما يؤهلهم لمرافقة تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر[3]، لذلك تأتي هذه الدراسة - وهي

(3) عبد الوهاب معوشي، «في التجربة والجذور،» الجزائر نيوز (26 تشرين الثاني/ نوفمبر 2012)، <http://www.djazairnews.info/templates/news_link/favicon.ico>.

للإشارة إثراء وتكملة لسلسلة دراسات ينجزها الباحث عن الموضوع[4] - لتساهم في كسر هذه القاعدة التي تحكم فضاء الاشتغال على موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر.

- تكتسي هذه الدراسة أهمية خاصة من حيث إنها تسلّط الضوء على تنظيم مهم من تنظيمات الحركة الإسلامية في الجزائر هو جماعة البناء الحضاري الإسلامية، أو ما يعرف بجماعة الجزأرة، وهذا التنظيم لم يحظَ إلى اليوم بالاهتمام الكافي - إذا ما استثنينا بعض التحقيقات الإعلامية المتسرعة، أو بعض النتف هنا وهناك - ولم ينل حظوة بحثية لاعتبارات كثيرة، في مقدمها شحّ ما هو متوافر عنها من المعلومات، نظرًا إلى الطابع النخبوي والسرّي الذي طبع أسلوبها في العمل والحركة منذ نشأتها إلى اليوم.

- تكتسب هذه الدراسة أهميتها أيضًا من حيث إنها تبحث مسألة مهمة تخص الحركة الإسلامية في الجزائر هي مسألة القطري والدولي في تجربة هذه الحركة، ولعل هذه المسألة هي إحدى أبرز القضايا التي شغلت القيادة الحركية الإسلامية الجزائرية، خصوصًا في ثمانينيات القرن الماضي، وكان لها آثارها الخطرة في مسار الحركة الإسلامية ومآلها، في الجزائر.

الدراسات السابقة

في حدود اطلاع الباحث وعلمه - هو المهتم بالموضوع - ليس ثمة دراسات سابقة تناولت موضوع القطري والعالمي في تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر، أو تناولت جماعة البناء الحضاري بالدراسة والبحث كحالة مستقلة، كما أن ليس ثمة - في حدود علمنا - مذكرات أو شهادات مكتوبة لنخب الحركة الإسلامية في الجزائر بفصائلها المختلفة عن هذه القضية[5]، لكنّ هذا لا يمنع وجود بعض

---

(4) انظر في هذا الصدد: الطاهر سعود: الحركات الإسلامية في الجزائر: الجذور الفكرية والتاريخية (أبو ظبي: مركز المسبار للبحوث والدراسات، 2012)؛ «الظاهرة الإسلامية: قراءة في تشكل الحركة الإسلامية في الجزائر،» مجلة المواقف للدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، عدد خاص (نيسان/ أبريل 2008)، و«الحركة الإسلامية في الجزائر وصراع المرجعيات،» ورقة قُدِّمَت إلى: الندوة الدولية حول «إشكالية المرجعيات في الفكر الإسلامي المعاصر» التي أقامها مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، جامعة الزيتونة، تونس، أيام 9-11 تشرين الأول/ أكتوبر 2012.

(5) للأسف الشديد فبينما يجد الباحث في الحركة الإسلامية في السودان أو مصر أو تونس =

الكتابات التي تطرقت إلى بعض القضايا الجزئية ذات الصلة، والتي حاولنا توظيفها والاستفادة منها قدر المستطاع.

منهجية الدراسة

اعتمدنا في دراستنا هذه على منهجية مزدوجة تقوم على أساس المزاوجة والجمع بين بعض الكتابات النظرية المتوافرة، وبعض الشهادات الحية أيضًا، لمجموعة من إطارات الجماعات الإسلامية الجزائرية الذين أمكننا الاتصال بهم في مناسبات خاصة، ومكّنونا من بعض البيانات والمعلومات، كما اعتمدنا على كتاب الطيب برغوث منظّر جماعة البناء الحضاري، وأحد أبرز قادتها، وعنوانه **أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر**، وهو الكتاب الوحيد المتوافر عن تجربة هذه الحركة كشهادة من داخلها.

إن الدراسة بهذا المعنى ستسلك مسلك الاقتراب السوسيو - تاريخي؛ لأننا سنحاول من خلال ما أتاحته لنا هذه البيانات مرافقة هذه الحركة مركّزين تحديدًا على المحور الأساس وهو محور القطري -الدولي في تجربة هذه الحركة.

أولًا: في الجذور التاريخية للحركة الإسلامية في الجزائر الولادة والامتداد

يستدعي الحفر المعرفي في شأن المسألة المركزية التي عليها مدار هذه الدراسة، وهي مسألة القطري والعالمي في تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر، قراءتها ضمن سياق أشمل هو سياق انبثاق هذه الحركة وتأليفها ثم تبلورها وتوسّعها؛ ذلك أن مسألة القطري والمحلي لا تبرز كقضية نجمت عن النقاش

= كتابات كافية ووافية عن هذا الموضوع وغيره، ككتابات حسن الترابي مثلًا، أو كتابات راشد الغنوشي عن تجربة حركة الاتجاه الإسلامي وأصولها الفكرية، يجد الباحث عن الحركة الإسلامية في الجزائر أنه أمام مأزق بحثي بامتياز؛ حيث تعوزه المعلومة الكافية والصحيحة. انظر: حسن الترابي، «البعد العالمي للحركة الإسلامية: التجربة السودانية،» في: عبد الله النفيسي [وآخرون]، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989)، ص 75-98، وراشد الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس** (المركز المغاربي للبحوث والترجمة) (نسخة إلكترونية)، <http:// www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%d9%85%d9%86_%d8%aa%d8%ac%d8%b1%d8%a8%d8%a9_%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%b1%d9%83%d8%a9_%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b3%d9%84%d8%a7%d9%85%d9%8a%d8%a9_%d9%81%d9%8a_%d8%aa%d9%88%d9%86%d8%b3>.

الحاد الذي رافق طرح مشروع مؤسسة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين في منتصف الثمانينيات فحسب، وإنما - وهذا ما سنسعى إلى إبرازه في هذه الدراسة - كقضية رافقت لحظة تبلور هذه الحركة (أي الحركة الإسلامية في الجزائر) وتوسعها، منذ منتصف السبعينيات، ولعل الحركة الإسلامية في الجزائر تمثّل تجربة سابقة في الزمن على تجربة الحركة الإسلامية في السودان والحركة الإسلامية في تونس اللتين تُقدَّمان عادة، على أن لهما قصب السبق في نبذ التبعية واعتبار المحلية والقطرية.

1- الإسلام الإصلاحي كإرهاص للحركة الإسلامية في الجزائر

يدرك المهتم بشؤون الحركة الإسلامية في الجزائر الدور الذي اضطلع به التيار الإصلاحي ممثلًا بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، في الدفاع عن مكوِّنات الهوية الوطنية الجزائرية، الإسلام والعروبة والجزائر، وترسيخها في المعادلة الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري، منذ تأسيسها في عام 1931 إلى حين اندلاع الثورة التحريرية؛ فتوارت هذه الجمعية موقتًا ليندمج كثيرون من أعضائها وقادتها في الكفاح المسلح ضدّ الوجود الاستعماري. وعندما حاول بعض المتبقين من شيوخها استئناف دورها في التغيير والإصلاح الاجتماعي بعد استرجاع السيادة الوطنية في عام 1962 جوبهوا بالرفض، وطالتهم سياسة المنع والتضييق من النظام الجديد ذي الميول والخيارات الاشتراكية، بحجة أنّ مهمة الجمعية اندغمت في مهمة الدولة، وتاليًا فلا مبرر لعودتها إلى الساحة من جديد.

مهما يكن من الأمر، فإن كثيرين من هؤلاء الشيوخ وفي مقدمهم البشير الإبراهيمي وعبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون، ومصباح حويذق وعمر العرباوي... لم ينسحبوا من الساحة، ولم يتوانوا في مناسبات كثيرة، وكلما سنحت الفرصة عن تدشين احتجاجهم على مسلكيات النظام السياسي وعلى اختياراته الأيديولوجية.

شكّل جهد هؤلاء وجهد غيرهم من الذين انخرطوا في العمل الرسمي، ضمن بعض أجهزة الدولة وهيئاتها كوزارات الأوقاف والشؤون الدينية والتربية والمجلس الإسلامي الأعلى... من أمثال عبد الرحمن شيبان وأحمد حماني... مرحلة مهمة من مراحل التطور الذي سيقود في ما بعد إلى تبلور الحركة

الإسلامية، وساهموا من مواقعهم تلك في الدفع بالشأن الثقافي في اتجاه القيم الأصيلة للمجتمع الجزائري. وعندما لم تتح لشيوخ الإصلاح فرصة استرجاع مؤسسة «جمعية العلماء التاريخية» تعاون كثيرون منهم[6] مع نخبة من الشباب والمجاهدين في تأسيس جمعية سمّوها جمعية القيم، في كانون الثاني/ يناير 1963، وتركّز برنامج عملها على الدعوة إلى احترام خصوصية المجتمع الجزائري وتعزيز القيم الإسلامية، والوقوف أمام النفوذ المتعاظم للثقافة الفرنسية في الجزائر. وأسسوا لهذا الغرض مجلة التهذيب الإسلامي التي كانت تصدر باللغتين العربية والفرنسية، بيد أن السلطة أوقفت نشاطهم في أيلول/ سبتمبر 1966، بعدما أصدرت الجمعية بيانًا تحتج فيه على إقدام الحكومة المصرية على قرار إعدام سيد قطب، وكانت نهايتها في الأخير بالحل.

ينبغي أن نقول، إذًا، ومن دون مواربة، أن جهد نخب الجمعيتين (العلماء والقيم) - على الرغم من أنه لم يكن بالكثافة المطلوبة والمرجوة لاعتبارات عدة، منها طبيعة النظام السياسي الذي جهد في احتواء الدين والمجموعات والميول المختلفة التي تشير إلى المبادئ الإسلامية وترتكز عليها، وعمل على ضبطها[7] - شكّل مرحلة مهمة وضرورية لدفع الجهد الإسلامي، لجهة التجمّع وإحداث القفزة المرجوة، وهو ما سنلمسه جليًا في المرحلة اللاحقة من عمر الحركة الإسلامية في الجزائر.

قُيّض لجهد هؤلاء أن يقود قاطرة العمل الإسلامي من مرحلة الدعوة إلى مرحلة التأطير، لينقلها فاعلون آخرون بعد ذلك من مرحلة التأطير إلى مرحلة التمكين[8]. وحتى عام 1966 ستكون الإسلامية الجزائرية (L'Islamisme) قد انتقلت من مرحلة إلى مرحلة جديدة، ستشهد معها بداية نشأة العمل المنظم، وبالتالي ستتطور إلى حركة إسلامية منظمة ومهيكلة.

---

(6) من هؤلاء الشيوخ نحصي: أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني، مصباح حويذق، عمر العرباوي.

(7) مايكل ويليس، التحدي الإسلامي في الجزائر: الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية، ترجمة عادل خير الله (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1999)، ص 57.

(8) يوسف محمد الشيخ، أجنحة الإنقاذ: قصة جبهة الإنقاذ الجزائرية من الولادة إلى الاعتقال (بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، 1993)، ص 24.

2- الحركة الإسلامية والجامعة:
من نخب الجامعات إلى نخب الجماعات

إذا كان العمل الإسلامي والنشاط والنقاش قد تركّز، خلال السنوات الأولى للاستقلال، ضمن فضاء المجتمع العام؛ أي في بعض المساجد والأندية، وعلى متون صحافة محدودة ممثلة في مجلة التهذيب، وبتنشيط مجموعة من المناضلين الإسلاميين (إصلاحيين وإصلاحيين جدد)، وبدا طوال هذه السنوات مجردًا من كل أيديولوجيا مرشدة أو قاعدة تنظيمية وحركية منظمة، على الرغم من أن التجربة الحركية الإسلامية قد خطت خطوات مهمة في بلاد إسلامية عدة (سورية مع السباعي، الحركة الإسلامية في السودان، جماعت إسلامي الباكستانية مع المودودي...)؛ تتبدى لنا النخبة الإسلامية في الجزائر خلال هذه الفترة كأنها بعيدة عن تلك الخبرة الحركية الإسلامية كلها. وليس ثمة في ما نعتقد أي أثر لنزوع تنظيمي واضح، بل إن هذه النخب لم تكن حتى في مستوى الخبرة الحركية المحلية التي راكمتها تجربة جمعية العلماء طوال عقدين من الزمن (1931-1956). إذا كان الأمر كذلك، فإنه بدءًا من عام 1966 سيسلك هذا العمل والنشاط، تحت وطأة جملة من العوامل، منحىً جديدًا سيتيح في الآخر الانبثاق التدريجي لنواة حركة إسلامية واعدة.

ستكون الجامعة، ولا سيما منها جامعة الجزائر ثم ما تبعها من جامعات (قسنطينة، وهران)، هي فضاؤه الجديد بامتياز، وستؤدي دورًا كبيرًا في هذا الصدد، لأنها لم تعد كما كانت عليه في المرحلة الاستعمارية سياجًا مغلقًا لا تنفذ إليه إلا العناصر ذات الأصول الاجتماعية البرجوازية، بل أصبحت فضاءً أكثر انفتاحًا على العناصر المتحدرة من الشرائح ذات الأصول الاجتماعية الريفية أو ذات الانتماءات الطبقية الأدنى، وكان ذلك كله ثمرة عملية إضفاء الطابع الديمقراطي على التعليم الذي أقرته أجهزة الدولة الوليدة.

في هذه الفترة يتحدث ملاحظون كثر عن الدور الطليعي الذي اضطلع به المفكّر الجزائري مالك بن نبي، حيث عاد من القاهرة في تموز/ يوليو 1963 وباشر عملًا تثقيفيًا وتنويريًا كان له صدى في النخب الجامعية، خصوصًا بعد استقالته من مديرية التعليم العالي وتفرّغه للعمل الثقافي؛ إذ صار بيته منتدى فكريًا

أطلق عليه اسم مركز التوجيه الثقافي، وكان يحضره أساتذة وطلاب الجامعات من الجزائر، بل من خارجها (تونسيون، سعوديون...)، ويتم فيه النقاش في شأن قضايا النهضة والثقافة والحضارة والفاعلية... وغيرها من المفردات الفكرية التي نحتها القاموس والمشروع «البنابوي». وكان لجهده هذا دور في التأسيس لتحوّل إسلامي لم يكن متوقّعًا، كما يقول الطيب برغوث؛ فالتحديات التي كانت مطروحة في تلك المرحلة لم يكن ليقوى على مواجهتها إلا فكر ووعي وحماسة وتضحية في مستواها، وهو ما لا يقدر عليه إلا الشباب الجامعي المثقف الذي راهن عليه مالك بن نبي كثيرًا[9].

تورد معظم الكتابات والشهادات المتوافرة عن هذه المرحلة التاريخية من عمر الحركة الإسلامية في الجزائر - مما اطلعنا عليه - دور مالك بن نبي[10] والنجاح الكبير الذي حالف جهده في تهيئة مناخ سيكولوجي ومعنوي وإنجازي، أمام الكوادر الطالبية والجامعية التي التفّت حوله.

إن الرجل - مثلما ذهب إلى ذلك بعضهم - لم يكن «فقط باعث الخط الإسلامي المعاصر وملهمه على مستوى المفاهيم والأفكار ونظرية التغيير، لكن أيضًا كمفكر عملي أدرك أن خط التغيير الحضاري المنشود لا يأتي إلا بتكوين نخبة متميزة ومتشبّعة برؤية التغيير السننية، فعمل بكل إخلاص على تجسيد هذا

---

(9) الطيب برغوث، «مدخل تمهيدي إلى واقع العمل الإسلامي بالجزائر،» (محاضرة غير منشورة).

(10) على تفاوت طبعًا في تقدير أهمية هذا الدور، بين من يرى أن هناك مبالغة في تقدير الدور الذي قام به بن نبي في بروز الحركة الإسلامية في الجزائر الذي «فجأة ما أصبح في طليعة هذه الحركة لمجرد أنه افتتح مصلى في كلية الجزائر المركزية ونظّم اجتماعات وألقى محاضرات...» مثلما ورد في كتاب زهرة بن عروس وآخرون، وغيرهم من الكتّاب الذين ينسجمون مع هذا الرأي؛ وبين من يؤكّدون الدور المحوري لمالك بن نبي، وخصوصًا ما يرد في شهادات تلاميذه، وبعض الدراسات عن الحركة الإسلامية في الجزائر التي توقفت عند محطة «مالك بن نبي» كلحظة مهمة. انظر: لياس بوكراع، **الجزائر: الرعب المقدس**، تقديم إرفيه بورج؛ ترجمة خليل أحمد خليل، ط 1 (بيروت: دار الفارابي، والجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، ص 225-226؛ ويليس، ص 82-85؛ زهرة بن عروس [وآخرون]، **الإسلاموية السياسية: المأساة الجزائرية**، ترجمة غازي البيطار (بيروت: دار الفارابي، 2002)، ص 14، و Aissa Khelladi, *Les Islamistes Algériens face au pouvoir* (Alger: Édition Alfa, 1992), pp. 30-45.

المعنى عندما باشر إلى تنظيم ندوات فكرية في بيته أواسط الستينيات والتي تشكّل الزاوية التاريخية التأسيسية للعمل الإسلامي المعاصر في جزائر ما بعد الاستقلال»[11].

ستكون تلك الندوات التي استمرت بين عامي 1966 و1973؛ أي إلى تاريخ وفاته، المدرسة التوجيهية لعدد من تلامذته ومريديه الشبان، وإننا إذا ما تأملنا نتائجها يمكننا القول إنها ساهمت بقوة في توطين الحركة الإسلامية في داخل أسوار الجامعة؛ حيث ستغدو (أي الجامعة) من هذه اللحظة حاضنة هذه الحركة بامتياز. كان من ثمرة تلك الندوات مثلما يبيّن أحد تلامذته[12]:

- فتح أول مسجد في جامعة جزائرية.
- ظهور الحجاب في الجامعة الجزائرية في عام 1969.
- بداية ملتقى التعرف إلى الفكر الإسلامي.
- انطلاقة دعوية جديدة.

فبتوجيه من مالك بن نبي سعت مجموعة من الطلاب[13] إلى فتح مصلى في جامعة الجزائر المركزية، مع بداية السنة الجامعية في أيلول/ سبتمبر 1968 ليصبح منذ تلك الفترة قاعدة انطلاق وتوسّع النشاط الإسلامي إلى غيره من الجامعات والمراكز الجامعية التي بدأت تفتح تباعًا.

مع هذا المصلى الذي عرف من حينها بـ «مسجد الطلبة» توالت المكاسب الميدانية لهذه النواة الطالبية العازمة، حيث أصبح مسجدًا تؤدى فيه صلاة الجمعة،

---

(11) الشيخ، ص 24، ويوسف بوعجيلة، «مالك بن نبي والصحوة الإسلامية المعاصرة في الجزائر،» الشهاب (موقع إلكتروني) (27 نيسان/ أبريل 2003)، <http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=255>.

(12) محمد مصطفى، «رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة،» مجلة التذكير، العدد 6 (شباط/ فبراير 1990)، ص 37-38.

(13) هم على التوالي: عبد الوهاب حمودة وعبد العزيز بوليفة ومحمد جاب الله وعبد القادر حميتو، ويمتلك الباحث نسخة من طلب فتح مصلى في الجامعة، وجهها هؤلاء الأربعة إلى وزير التربية آنذاك أحمد طالب الإبراهيمي.

كما ظهر الحجاب أول مرة في الجامعة الجزائرية التي كانت حتى تلك الفترة معقل اليسار الحصين، وأسس الطلاب لأنفسهم واجهة إعلامية مفرنسة هي مجلة **ماذا أعرف عن الإسلام؟** (*Que sais-je de l'Islam?*) في عام 1969. وليتعرّفوا ويعرّفوا النخب الجامعية بالفكر الإسلامي، نظّموا لأجل ذلك ملتقى التعرف إلى الفكر الإسلامي، برعاية وإشراف مالك بن نبي، فعُقدت نسخته الأولى في أيلول/ سبتمبر 1968، كما نظّموا بدءًا من عام 1971 معرض الكتاب الإسلامي الذي أصبح تقليدًا ثقافيًا سنويًا في الجامعات الجزائرية مع ما يرافقه من نشاط تثقيفي كبيع الكتاب والشريط وتنشيط المحاضرة، ودشّنوا أسبوع القرآن منذ عام 1973 بعدما اعتدى طلاب اليسار على مسجد الجامعة المركزية بالحرق. وأصبح هذا الأسبوع هو الآخر مناسبة ثقافية دورية تخضع فيها جموع الطلاب لنشاط تربوي وتثقيفي مركّز.

أمام عمل حثيث ما انفك يتوسّع بشريًا وجغرافيًا ونوعيًا (حجم النشاط ونوعيته من دروس وخطب ومجلة، وتعبئة للوافدين الجدد من الطلاب...) بدأت ضرورات من طبيعة تنظيمية تنشأ وتلحّ، وهكذا ستضطلع مجموعة من تلامذة مالك بن نبي بتأسيس أول هيكل تنظيمي لهم للقيام بشؤون المسجد وتسييره، والقيام بالنشاط الثقافي والدعوي الذي ينطلق منه. وستنضج الفكرة لدى بعضهم الآخر، ليباشروا تنظيم أنفسهم وتأسيس واحد من أوائل التنظيمات الإسلامية في جزائر الاستقلال، إنه التنظيم الذي عرف بجماعة مسجد الطلبة أو ما سيصطلح عليه في ما بعد بجماعة الجزأرة أو جماعة البناء الحضاري، كما يحب أتباعها تسمية أنفسهم. وإذا كان عدد كبير من نخبة الجامعة قد بقي بعيدًا من التورط في أي عمل تنظيمي، فإن آخرين منهم اقتنعوا بجدوى إطلاق عمل أكثر تنظيمًا وتخطيطًا لإحداث نقلةٍ نوعيةٍ تُخرج الحركة الإسلامية الفتية من مرحلة المبادرات العفوية إلى مرحلة التأسيس التنظيمي الفعلي؛ نخبة، بل نخب ستتعدد أنويتهم في مختلف الجامعات والمراكز الجامعية الأخرى؛ لأنهم سيباشرون فيها تأسيس الفكرة الإسلامية وزرعها، ولو بصيغ وأفكار جديدة غير تلك التي كانت تروّجها نخبة مسجد الجامعة المركزية في الجزائر التي كانت واقعة منذ البداية تحت تأثير الفكر «البنابوي».

هكذا، إذًا، ستتحول نخب جامعية عدة من «نخب جامعية» إلى «نخب

جماعتية» تناضل كل واحدة منها ضمن إطار ما نشأ وبدأ ينشأ من الجماعات الإسلامية، حين ستدخل الجزائر إلى منتصف عقد السبعينيات من القرن الماضي.

3- الحركة الإسلامية في الجزائر: مرحلة السرية وحدة ثم انقسام

شهدت الساحة الجزائرية منذ منتصف السبعينيات زخمًا من حيث النشاط الإسلامي ذي الطبيعة السرية؛ لأن بعض المجموعات بدأ ينتظم ضمن النسيج الحركي الجزائري، وبدل الحركة الواحدة التي ظهرت في البداية في جامعة الجزائر ثم في الجامعات الأخرى - مثلما يقول الناشط الإسلامي المستقل عباسي مدني - ستظهر بعض النزعات التكتلية والتحزبية التي كانت في البداية طفيفة عندما وصلت آثار الشرق من طريق الطلاب الوافدين[14]، ثم تعمّقت في الساحة لتفرز فسيفساء جديدة عكست المدى الذي وصل إليه التشظّي الإسلامي في الجزائر.

بدءًا من منتصف السبعينيات، وبعدما امتد النشاط الإسلامي إلى مدن وجامعات أخرى (قسنطينة، عنابة، وهران..)؛ ستصبح الانقسامات شديدة الوضوح في داخل حركة قسّمت، كما يقول مايكل ويليس، إلى وحدات صغيرة وقادت إلى بروز اتجاهات أقامت مجموعات لها في أقسام مختلفة من المجتمع الجزائري[15]. وعندما ستدخل الجزائر إلى عقد الثمانينيات ستكون الساحة الحركية الجزائرية مشطورة على جماعات وفاعليات عدة يمكن أن نجملها في[16]:

- **جماعة مسجد الطلبة**: وهي فصيل جزائري أسسته مجموعة من تلامذة مالك بن نبي في أواخر الستينيات، بعد فتح مسجد الطلبة في الجامعة المركزية، وفي مقدمهم عبد الحميد بن شيكو ومحمد التيجاني بوجلخة، وامتد نشاطه إلى جامعات أخرى كجامعتي قسنطينة ووهران، وهو تيار نخبوي يؤكد الخصوصية الجزائرية ويحتفل بها.

---

(14) احميدة عياشي، الحركة الإسلامية في الجزائر: الجذور، الرموز، المسار، ط 2 (الدار البيضاء: عيون المقالات، 1993)، ص 168.

(15) ويليس، ص 82.

(16) لمزيد من التفصيلات، انظر: سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر، ص 443-530.

- **جماعة الشرق، أو جماعة جاب الله:** هي فصيل إخواني نشأ في جامعة قسنطينة عام 1976 على أيدي مجموعة من الطلبة، في مقدمهم طالب الحقوق عبد الله جاب الله، وتعمّق نشاط هذه الجماعة وتوسّع ليشمل منطقة الشرق الجزائري كاملة، ثم توسّع لاحقًا إلى بعض المناطق الأخرى من الجزائر، لكن نفوذه الكبير يبقى شرقيًا.

- **جماعة الوسط، أو جماعة محفوظ نحناح:** وهي فصيل إخواني آخر برز في الوسط الجزائري في مدينة البليدة، وبحي المدنية في العاصمة، بإلهام من محفوظ نحناح، ومجموعة من الشباب لم يكونوا كلهم جامعيين، منهم محمد بوسليماني ومصطفى بلمهدي وبوجمعة عياد. نشأ هذا التنظيم في الفترة نفسها تقريبًا متأثرًا بأفكار مدرسة الإخوان المسلمين المصرية.

- **جماعات وتيارات أخرى:** كان حضورها وحجمها متفاوتين نذكر منها: جماعة الدعوة والتبليغ التي باشرت عملها منذ منتصف الستينيات، ومنها أيضًا: التيار السلفي الذي بدأ حضوره يتكرّس مع بداية الثمانينيات بزعامة بعض شباب الأحياء الشعبية في العاصمة، وفي مقدمهم علي بلحاج، وامتد إلى بعض المدن الداخلية مع منتصف الثمانينيات، بتأطير بعض الشبان الذين بدأوا يتخرّجون من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية أمثال سليم سرّار في مدينة سطيف، ومن بعض حملة الشهادات في العلوم الشرعية العائدين من العربية السعودية، بعد رحلة الدراسة الجامعية في الجامعات السعودية، خصوصًا جامعة المدينة المنورة. لكنّ هذا التيار لم يكن له تأطير تنظيمي يذكر كالذي نرقبه في الجماعات الأخرى. هذا إضافة إلى بعض التيارات الأخرى المحدودة كالتيار التكفيري، والتيار الجهادي الذي مثلته في منتصف الثمانينيات الجماعة الإسلامية المسلحة بزعامة مصطفى بويعلي، والتيار الشيعي الذي نشأ بين بعض الشبان الجامعيين الواقعين تحت زخم الثورة الإيرانية الظافرة، من دون أن نغفل تحركات بعض القادة الإسلاميين المستقلين الذين كان لهم تأثيرهم الواضح في المشهد الإسلامي، من غير أن يكونوا مندمجين اندماجًا عضويًا أو تنظيميًا في واحدة من الفاعليات والتيارات والجماعات السابقة، ونذكر منهم مثلًا: عباسي مدني وكثير من أساتذة الجامعات، من دون أن ننسى أيضًا بقايا الإسلام التقليدي الجزائري ممثلًا ببعض الفاعليات الطرقية والصوفية المتمركزة في كثيرٍ من جهات القطر الجزائري (كالتيجانية والقادرية والهبرية).

ثانيًا: القطري والعالمي في تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر

إذا كانت مسألة القطرية والعالمية قد طرحت في الكثير من التجارب الحركية الإسلامية من زاوية اعتبار المحل واعتبار الخصوصية، وعدم القفز على المعادلة الاجتماعية للفرد والمجتمع الذي تتحرك في نطاقه الحركات والجماعات، وهو ما كان عليه حال التجربة السودانية التي تكوّنت في كنف سوداني وكان لها استقلاليتها ومرجعيتها منذ عهد التكوين؛ إذ تأصّل فكرها - مثلما يقول ملهمها حسن الترابي - انفعالًا بالمزاج وتجاوبًا مع القضايا والحاجات السودانية، وتأصّل تنظيمها تفاعلًا مع الواقع الشعبي والسياسي والتاريخي للسودان، وتأصّلت مناهجها الدعوية والحركية مع بيئته؛ فهي رافعت لأجل المحلية، مؤكّدة أنها الطريق من أجل فاعلية تمكّن الدين[17]. وهو أيضًا ما كان عليه حال التجربة التونسية مع حركة الاتجاه الإسلامي، حيث أسفرت عملية التفاعل بين الفكر الإسلامي الوافد والواقع التونسي عن بلورة ما يمكن اعتباره على نحو ما صيغة تونسية للفكر الإسلامي وللحركة الإسلامية[18]. أما الحركة الإسلامية في الجزائر فتفاعلت هي الأخرى مع هذه المسألة، منذ فترة متقدمة يمكن أن نرجعها إلى عقد السبعينيات، ثم استمر الحوار/ الصراع وتعمّق في شأنها خلال كامل فترة الثمانينيات.

في حديثنا عن العالمية، نقصد بالتحديد موقف الحركة الإسلامية في الجزائر من الفكر الوافد على الجزائر، ومن التجارب التنظيمية الوافدة، خصوصًا التجربة الإخوانية بصفتها تجربة عابرة القوميات؛ وسبقها الزمني في التبلور كحركة كبرى استطاعت أن تهاجر وتتوطّن خارج بلد منشئها مصر؛ أي في كثير من البلدان الإسلامية، من العراق وسورية والأردن إلى تونس والمغرب والجزائر، بل حتى في مواطن المهجر من الغرب الأوروبي والأميركي؛ ولميزة الموقع الوسطي للبلاد المصرية الذي أهّلها لتكون مركز التقاء المشرق والمغرب. هذا إلى بعض الأوضاع التاريخية التي مكّنتها (أي مصر) من أن تكون ملاذ رجالات عدة من الحركات الوطنية العربية، في فترة حاسمة من التقويم العربي الإسلامي.

---

(17) النفيسي [وآخرون]، ص 79.

(18) الغنوشي، من تجربة الحركة الإسلامية.

٦- الجزائر والتجربة الإخوانية: بحث في الوفود والتوطين

يجرنا الحديث عن القطري والعالمي في تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر إلى مسألة مهمّة لم تلق إلى اليوم مداها من البحث، سواء كان من مشايعي الحركات التي تحمل الفكرة الإخوانية في الجزائر، أم من الباحثين المتخصصين بالتاريخ عمومًا، وتاريخ التيارات الفكرية والثقافية خصوصًا.

لذلك ينبغي من الناحية المنهجية أن نحفر تاريخيًا في شأن البدايات الأولى للوجود الإخواني في الجزائر، للبحث في جينيالوجيا التأثر بالإخوان في الساحة الجزائرية، قبل الحديث عن موضوع العالمية والموقف منها في تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر.

أ- الوجود الإخواني في الجزائر في فترة ماقبل الاستقلال

على عكس كثير من البلدان العربية (سورية، الأردن، السودان، العراق...) التي وصلتها الفكرة الإخوانية وتوطّنت فيها وأصبح لها ممثلون وفروع وشعب ومراقبون عامون، لم يسجّل في الجزائر خلال الفترة السابقة على الاستقلال أي أثر لتوطّن أفكار الإخوان المسلمين فيها، وربما كان لعامل الجغرافيا دوره في هذا الصدد، نظرًا إلى بُعد المنطقة النسبي عن المركز المشرقي، كما كان للحضور الاستعماري الفرنسي الذي فرض شبه عزل مبرمج للجزائريين عن دائرتهم العربية والإسلامية دوره المخصوص في هذا السياق.

على الرغم من ذلك، لم تعدم هذه المرحلة بعض الاحتكاكات بين التجربة الإخوانية ومثقفين من أبناء القطر الجزائري يمكن أن نجملها في المحطات والمواقف التالية:

- عندما يُتحدث عن الإخوان في هذه الفترة، يستحضر اسم القائد في جمعية العلماء الفضيل الورتيلاني الذي وفد على مصر مبعوثًا من جمعية العلماء الجزائرية، للتنسيق وربط العلاقات بالحركات الإسلامية والوطنية في المشرق الإسلامي. وعقد صلات مهمة بجماعة الإخوان المصرية وبقادتها الكبار وفي مقدمهم حسن البنا، وأصبح أحد أنشط أعضاء قسم الاتصال في العالم الإسلامي، لكن الثابت هو أن الورتيلاني لم تسجّل له عودة إلى الجزائر، وتوفي في تركيا في

عام 1959، وليست لدينا أي شواهد تاريخية تثبت أن التحاق الرجل بالإخوان كان مؤسسًا على تقاسمه معهم أطروحتهم الفكرية، أو أن ذلك كان لجهة التحرك ضمن حركة الإخوان بصفتها إطارًا تنظيميًا أمثل يمكن من خلاله التعريف بالقضية الجزائرية؟

- عندما يُتحدث عن الإخوان في هذه الفترة أيضًا تجري الإحالة على أنديتهم وصحافتهم كفضاء للاحتكاك والتواصل؛ إذ كتب البشير الإبراهيمي في صحف الإخوان وحاضر في أنديتهم، كما نقلت صحافة الحركة الإصلاحية والحركة الوطنية الجزائرية (صحيفة المنار التابعة لحركة انتصار الحريات الديمقراطية)، بعض الكتابات لقادة الإخوان، فكتب سيد قطب مثلًا مجموعة من المقالات في جريدة **البصائر**، ونقلت صحف العلماء الأخرى بعض المقالات من جرائد الإخوان كـ **الدعوة** و**الإخوان المسلمون** ونشرتها في أعدادها، والشيء نفسه فعلته صحيفة *Le jeune Musulman* **(الشاب المسلم)** المقرّبة من العلماء. وكتب بعض المثقفين المتأثرين بخط الجمعية الإصلاحي مقالات تشيد بحركة الإخوان وببعض قادتها؛ إذ نشر مالك بن نبي مقالة بالفرنسية عن «الرجل الذي أوقد شعلة الثورة»، ويقصد به حسن البنا، عبّر فيها عن إعجابه بشخصيته وبحركته، وكذلك فعل في كتابه **وجهة العالم الإسلامي**، وكتب عنه أحمد سحنون مقالة أخرى في **البصائر** أشاد فيها بدوره الكبير في العالم الإسلامي ومحاربته الاستعمار[19].

- لكن ما يسترعي الانتباه في موضوع الحضور الإخواني في الجزائر، في هذه الفترة، هو ما ورد في دراسة رابح لونيسي التي ناقش فيها ما نشرته جريدة **الإصلاح** التي كان يديرها الشيخ الطيب العقبي في عام 1947، في مقالة على هيئة بيان سياسي من ثلاث حلقات يعلن فيه تأسيس حزب جزائري هو «حزب الوحدة

---

(19) انظر: رابح لونيسي، **التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة: بين الاتفاق والاختلاف، 1920-1954**، ط 2 (الجزائر: دار كوكب العلوم، 2012)، ص 98-102؛ مولود عويمر: «الإمام البنا وحركات التحرر المغاربية،» **المجتمع**، العدد 1490 (23 شباط/ فبراير 2003)، ص 42-44؛ «سيد قطب وكفاح المغرب العربي،» **المجتمع**، العدد 1465 (25 آب/ أغسطس 2001)، و«تاريخ الإخوان المسلمون في الجزائر،» ويكيبيديا الإخوان المسلمون (29 أيار/ مايو 2013)، <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%d8%aa%d8%a7%d8%b1%d9%8a%d8%ae_%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%ae%d9%88%d8%a7%d9%86_%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%b3%d9%84%d9%85%d9%88%d9%86_%d9%81%d9%8a_%d8%a7%d9%84%d8%ac%d8%b2%d8%a7%d8%a6%d8%b1>.

الجزائرية» منتقدًا التشتت والصراع بين الأحزاب الجزائرية، وجهل قادتها باللغة العربية، وابتعادهم عن الدين الإسلامي. وطرح البيان «حزب الوحدة» كبديل يتميز من غيره من الأحزاب بعلو مطلبه وعزة شعاره... مع خلوّه من مساوئ غيره «لأنه نسخة من حزب الإخوان المسلمين». أما هيئته التأسيسية فهي مشكّلة من الحسين السليماني رئيسًا (من الجناح الوطني، أي حزب الشعب) وأحمد خطاب أمينًا عامًا، وعضوية الياجوري (من العلماء) وعيماش (أسّس مع مصالي الحاج نجم أفريقيا الشمالية). ويتساءل لونيسي هل كان هذا الحزب فرعًا لحركة الإخوان أم هي محاولة لأعضائه لاستنساخ التنظيم الهيكلي للجماعة؟ ونتساءل نحن عن مدى وجود هذا الحزب واقعيًا أم إنه لا يعدو أن يكون كائنًا إعلاميًا ولد عبر هذا البيان الإشهاري؟ إننا لم نسمع عن أي نشاط لهذا الحزب، أو عن أي دور له في الساحة السياسية الجزائرية في تلك الفترة، ولعلّ هذا ما أراد الباحث الإشارة إليه في تأكيده اختفائه السريع فلم يُعرف مصيره[20].

على الرغم من أن هذه المسائل لا تزال بحاجةٍ إلى مزيدٍ من التعميق والبحث، إلا أننا يمكن أن نخلص بناء على ما هو متوافر من المعلومات إلى أن حضور الفكرة الإخوانية في الجزائر لم يتعدّ حد التواصل العادي الذي لا يرقى إلى مستوى التنسيق التنظيمي، وهو بعيد من جميع الحساسيات التنظيمية. فعناصر النخبة الجزائرية التي كتبت عن الإخوان، وعن فكرهم أو عن تنظيمهم لم تتعدّ في ذلك مستوى التأييد المعنوي أو إبداء الإعجاب؛ فواحد مثل أحمد سحنون لم يغير خطه الفكري وبقي إصلاحيًا علمائيًا إلى فترة مابعد الاستقلال، ولم يعرف عنه التحاق بأي من التنظيمات الإخوانية التي ستتوالد في جزائر السبعينيات. أمّا مالك بن نبي الذي أبدى إعجابه بتجربة الإخوان، وبشخص مرشدها حسن البنا، فكان له خطه الفكري الواضح الذي تعمّق في ما بعد، وأصبح مدرسة فكرية تستقطب هي الأخرى التلاميذ والأتباع.

ب- الوجود الإخواني في الجزائر في فترة مابعد الاستقلال

يتبين مما سبق إذًا أن الوفود الإخواني إلى الجزائر هو وفود مستحدث يرجع إلى فترة مابعد الاستقلال، وفي هذا الصدد يمكن الحديث عن مجموعة من

(20) لونيسي، ص 98-100.

القنوات التي نفذت من خلالها الفكرة والتجربة الحركية الإخوانية إلى الساحة الجزائرية:

- **البعثات الطالبية إلى المشرق:** سواء أكان في إطار رسمي مثلما قامت به جمعية العلماء في فترة ما قبل الثورة - وإن كنا لم نسمع عن طلاب جزائريين ابتعثتهم الجمعية ثم رجعوا بعد ابتعاثهم وهم يبشّرون بفكر الإخوان وبمنهجهم في الدعوة - أم في إطار رسمي ضمن مؤسسات الدولة الجزائرية التي أرسلت في مراتٍ عدة أفواجًا من الطلاب الجزائريين لاستكمال دراساتهم في المشرق، أم في إطار غير رسمي قائم على أساس مبادرات فردية باشرها أفراد مخصوصون من تلقاء أنفسهم مثلما كانت عليه حال الطلاب الجزائريين، بل المغاربيين عمومًا الذين كانوا يلتحقون بحواضر العلم في المشرق استكمالًا للتكوين، أو طلبًا للإجازة أو تجاوبًا مع روح الاستكشاف.. وهي عادة مغاربية أصيلة تعود إلى فترات متقدمة من التاريخ الثقافي لمنطقة المغرب الإسلامي.

في هذا الصدد، يشير بعض الشهادات الشفوية إلى بعض الأسماء الجزائرية التي احتكّت بالمشرق العربي مثل الونّاس المحامي[21]، وعبد الرزاق دادة أصيل منطقة وادي سوف، وتلقى تعليمه الثانوي في دولة الكويت ثم رجع إلى الجزائر والتحق بالمدرسة العليا للأساتذة في القبة، في حدود عام 1972-1973 وكان ناشطًا ومتأثرًا بالفكر الإخواني؛ لأنه تعلّم وتربى في حلقات الإخوان في الكويت. كان إخوانيًا قبل محفوظ نحناح، وبعد حصوله على الليسانس انتخب عن حزب جبهة التحرير الوطني في وادي سوف[22]، ومن دون شك، هناك أسماء أخرى عادت إلى الجزائر وتولّت بعض المناصب في قطاعات الثقافة والتعليم، وقد تكون أدّت دورًا ما في هذا المجال.

---

(21) تحدّث عنه بوجمعة عياد في مقابلته مع صحيفة الشروق اليومي، لكن لم يعطِ تفصيلات مدققة في خصوصه. في هذا الصدد، انظر: «الحركة الإسلامية من الداخل: حلقات حوارية مع الشيخ بوجمعة عياد أحد مؤسسي حركة مجتمع السلم: الحلقة 3،» الشروق اليومي، 25/ 12/ 2012، <http://www.echoroukonline.com/ara/keywords/%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%b1%d9%83%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b3%d9%84%d8%a7%d9%85%d9%8a%d8%a9-%d9%81%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d8%ac%d8%b2%d8%a7%d8%a6%d8%b1-%d9%85%d9%86-%d8%a7%d9%84%d8%af%d8%a7%d8%ac%d9%84/index.13.html>.

(22) مقابلة شخصية، محمد ثابت (قيادي في جماعة البناء الحضاري)، الرباط (المغرب)، 30 آذار/ مارس 2012.

- **الاستقدامات في إطار التعاون العلمي**: هي عملية أوسع من الأولى؛ حيث لجأت الدولة الجزائرية منذ فترة حكم الرئيسين أحمد بن بلّا ثم هواري بومدين إلى طلب تعاون تقني من دول عدة، وفي مقدمها الدول العربية ودول المعسكر الاشتراكي، واستقدم متعاونون في المجالات المختلفة ومدرّسون للمراحل التعليمية المختلفة، خصوصًا للتعليم الثانوي والجامعي ومعاهد التعليم الأصلي. لذلك وفدت أعداد معتبرة من المتعاونين المشارقة (مصريون، سوريون، فلسطينيون، عراقيون) إلى الجزائر تولوا الإشراف على الهيكل التعليمي، وبواسطتهم وصلت أفكار الإخوان المسلمين إلى الأجيال الناشئة من الجزائريين، كما كان لهم دور «في توجيه الطلبة إلى قراءة كتب الإخوان وحثّهم على معرفة قادة هذه الحركة أكثر فأكثر»[23].

أدّت الاستعانة بهؤلاء - كما يقول فرنسوا بورغا - إلى التعجيل بدخول أفكار حسن البنا وأساليب عمل سيد قطب وأقطاب المدرسة الإخوانية المختلفة إلى الجزائر، كما أدّى هؤلاء في ما بعد دورًا مباشرًا في هيكلة بعض أجنحة الحركة الإسلامية الجزائرية من الناحية العقائدية[24].

- **الوسائط الإعلامية الورقية والمديائية (Médias)**: كان لها دور مهم في التعريف بفكر الإخوان وتجربتهم، عبر ما كان يفد إلى الجزائر من المسموح به من الكتب والمجلات والعناوين التي حررتها الأقلام الإخوانية، بدءًا بكتب البنا وسيد قطب ومحمد قطب والغزالي والقرضاوي...، وكان لمعرض الكتاب الإسلامي - الذي استحدثه الطلاب، ثم أصبح تقليدًا ثقافيًا سنويًا - دوره في ترويج الكتاب الإخواني، هذا من دون أن ننسى ملتقيات الفكر الإسلامي التي كان يحضرها أقطاب هذا الفكر أو القريبون منه، ومن خلاله تعرفت جموع الطلاب إليهم وإلى فكرهم.

2- إخوان المشرق وإخوان الجزائر

لم يمر الوفود الإخواني هكذا من دون أن يتوطّن في الجزائر، حيث بدأت ثمار هذا الوفود وهذا الحضور تظهر بدءًا من منتصف السبعينيات، ويتجلى ذلك

---

(23) «الحركة الإسلامية من الداخل».

(24) Burgat, p. 142.

واضحًا في بداية تأسيس تنظيمات قائمة في هيكليتها العامة، وفي محتواها الفكري والمنهجي على منهج الإخوان. تلك هي مثلًا حال جماعة الشرق الإسلامية التي أسّست في جامعة قسنطينة، في أواسط السبعينيات، على يد مجموعة من الشباب الجامعيين الذين تأثروا بفكر جماعة الإخوان، وكان لبعض الناشطين من إخوان سورية، وفي مقدمهم الأستاذان هاشم شعبان وعبد الحليم ديب، دور ذو بال في التأثير الفكري والمعنوي في نخبة الشبان التي اضطلعت بتأسيس شكل من العمل الجماعي، بدأ يتسع ويجتذب المشايعين والأنصار، حتى تحوّل عند حدود أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات عملًا منظمًا، له قيادة واضحة، وأتباع، وبرامج وخطة عمل، ثم توسّع ليخرج من رحم الجامعة، وينغرس في كثير من مدن منطقة الشرق الجزائري مثلما بيّنا سابقًا.

نجد الحال نفسها تقريبًا لدى مجموعة من الشباب من منطقة الوسط الجزائري التي تأثرت هي الأخرى بالفكرة الإخوانية، وقام المستقدَمون من الأساتذة المشارقة المصريين بدور فيها. فقد قاد هذه المجموعة شاب جامعي متخرج في كلية الآداب في جامعة الجزائر هو محفوظ نحناح الذي كان قبل ذلك أحد القريبين من مجموعة مسجد الطلبة في الجامعة المركزية، لكنّ أسبابًا يراها بعضهم متعلقةً بتحفظ جماعة الطلبة إزاءه، لما عرف عنه من الحماسة الزائدة[25]، جعلته يبتعد ليخط لنفسه طريقًا أخرى مع فكرة سينتصر لها، فيؤسس مع بعض القريبين منه تنظيمًا عرف في عام 1976 بجماعة الموحدين التي قامت بقطع مجموعة من الأعمدة الهاتفية، كإجراء استعراضي واحتجاجي على الاختيارات الاشتراكية للنظام البومديني، وعلى ميثاق 1976، وهو ما عرّضه وجماعته للسجن. بهذا تختفي هذه الحركة - أو تكاد إذا سلّمنا ببقاء بعض الجيوب التي يمكن أن تكون قد نجت من الاعتقال، وإذا سلّمنا أيضًا بأن لهذه المجموعة عمقًا تنظيميًا وقاعدة أتباع عريضة[26] - من المشهد

---

(25) ذلك ما أكّده لنا الدكتور عمار طالبي وهو أحد تلامذة مالك بن نبي في مقابلة شخصية معه، الجزائر، يوم 7 أيار/ مايو 2009.

(26) في حواره مع جريدة الشروق اليومي يؤكد القيادي في هذه الجماعة بوجمعة عياد أن عملهم الحركي استمر بعد اعتقالهم؛ فيقول: «أول أمر قمنا به (وهم في السجن) التأكد من استمرار العمل والاطمئنان عليه، من خلال ما جمعناه من كل الزيارات، بطرق غير مثيرة لانتباه الحراس، وهي =

الحركي الإسلامي الجزائري حتى بداية الثمانينيات، إلى أن يقضي قادتها مدة محكوميتهم أو يفرج عمن تبقى منهم.

تعكس هاتين الحركتين تجاوبًا وانسجامًا مع الفكرة الإخوانية في طبعتيها السورية والمصرية، فلئن كان تنظيم جماعة الشرق مدينًا في أصل منشئه لإخوان سورية، ويبدو تأثره أوضح ما يكون بالأطروحة القطبية من الناحية العقائدية (الأيديولوجية) لما عرف من ولع الأستاذين السوريين - اللذين ألهما نخبة التأسيس في جماعة الشرق - بالفكرة القطبية؛ وبالنزعة الإدارية والتنظيمية لسعيد حوى، فإن تنظيم جماعة إخوان الوسط مدين في نشأته لإخوان مصر، وربطت مؤسسها محفوظ نحناح صلة وصل قوية بهم. ومما هو شائع من الشهادات الشفوية أن الرجل سافر في عام 1973 مع زميله الثاني في التنظيم محمد بوسليماني إلى مصر، بدعوة من مدرّس مصري كان يزاول التعليم في مدينة البليدة، وكانت له صلات بالقيادة الإخوانية. وفي سفره ذاك التقى نحناح وبوسليماني بعض القادة الإخوان الخارجين توًّا من السجون الناصرية، إضافة إلى زيارة أخرى - يتحدث عنها بعضهم - صادفت موسم الحج لعام 1976؛ إذ التقى فيها الرجل قادة الإخوان، وهناك بايع التنظيم المصري على أن يكون المراقب العام للإخوان المسلمين في الجزائر[27]. مهما اختلفت المشارب الفكرية الفرعية للتنظيمين فإنها تمتح من مصدر فكري واحد هو فكر الإخوان وتجربتهم في الدعوة والحركة والعمل.

= رسائل شفهية تأتينا ممن واصلوا العمل، وتمثّل هذا التأكد عمليًا من خلال أربع نقاط رئيسة؛ الأولى: استمرار العمل التربوي، الثانية: المحافظة على التنظيم الذي كنا بدأناه والعمل على تعميقه، الثالثة: المحافظة على العلاقات التي بدأت تتشكل هنا وهناك عبر الأحياء، الرابعة: الاعتناء بأبناء المسجونين تربويًا وكذلك أسرهم». انظر: «الحركة الإسلامية من الداخل: حلقات حوارية مع الشيخ بوجمعة عياد أحد مؤسسي حركة مجتمع السلم: الحلقة 6».

(27) انظر شهادة بوجمعة عياد في: «الحركة الإسلامية من الداخل: الحلقة 3،» ورياض حاوي، «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتفليقة،» الشهاب، 13/11/2005.

يتحدث بعضهم عن مبايعة نحناح للقيادة الإخوانية، غير أن هذه المعلومة تبقى غير مؤكدة نظرًا إلى أن الجماعة عرفت اضطرابًا تنظيميًا في فترة 1973-1976، عُرف حينها بأزمة الخلاف بين إخوان النظام الخاص وإخوان النظام العام عن شرعية ما سمي بالمرشد السري التي أعقبت وفاة حسن الهضيبي. انظر: النفيسي [وآخرون]، ص 233-237.

غير أن أحوال التأسيس وطبيعة عقد السبعينيات الذي تميز بهيمنة النظام البومديني، وقمعه كل صوت معارض، جعلت هذين التنظيمين الإخوانيين - على ما يتقاسمانه من القواسم المشتركة على صعيد المرجعية الفكرية والتنظيمية التي تقبس من الخبرة الإخوانية - ينشآن منعزلين من غير تعارف، إلا في فترة متأخّرة عندما استوى كل تنظيم بهيكليته وأتباعه وولاءاته، فأحدث هذا التعارف بعض التصادم في شأن زعامة التيار الإخواني في الجزائر.

لا يمكننا بأي حال أن نساوي جماعة الشرق بجماعة الوسط، ذلك أن الأولى باشرت عملها بهدوء نسبي في كامل منطقة الشرق الجزائري، ولم يعرف عنها مناوشة النظام السياسي، لذلك استطاعت أن توسّع قاعدة أتباعها وأن تكون المناجز عن الفكرة الإخوانية في الساحة الحركية الجزائرية، خلال النصف الثاني من عقد السبعينيات، ما دفع جاب الله زعيم الحركة إلى أن يصرّح في مرات عدة أنه هو وتنظيمه من يمثل الفكرة الإخوانية في الجزائر قائلًا: «لقد تأثرت بكتبهم (أي الإخوان)، وفعلًا لما تبنّيت هذا الفكر عملت على نشره بمعية إخواني... بكل ما نستطيع وعُرفنا عمليًا به، وصرنا في منزلة الممثلين له في مرحلة السبعينيات والصدر الأول من الثمانينيات»، كما ينفي جاب الله أن يكون غريمه نحناح قد عُرف بأنه من الإخوان المسلمين في مرحلة السبعينيات أو في بداية الثمانينيات، إنما هو أعلن (أي نحناح) أنه هو من يمثّل الإخوان المسلمين في حدود منتصف الثمانينيات[28].

بمجرد خروج قيادة جماعة الوسط من السجن، ومباشرتها عملية التحرك الميداني لتوسيع العمل، بدأت أولى الصدامات تحصل بين أتباع الفكرة الواحدة لاعتبارات الزعامة، وادعاء كل طرف بأنه أسبق من الآخر في تأسيس العمل الحركي... ولم تفلح لقاءات التصالح المتكررة، على الرغم من الجهد الكبير والحثيث لتوحيد العمل الإخواني في الجزائر ورأب الصدع، وفي مقدمه جهد الرجل الثاني في تنظيم إخوان الوسط محمد بوسليماني.

---

(28) سامي كليب، «عبد الله جاب الله.. حركة الإصلاح الوطني: مقابلة،» الجزيرة نت (8 آب/ أغسطس 2005)، <http://www.aljazeera.net/programs/privatevisit/2005/8/8/%d8%b9%d8%a8%d8%af-%d8%a7%d9%84%d9%84%d9%87-%d8%ac%d8%a7%d8%a8-%d8%a7%d9%84%d9%84%d9%87-%d8%ad%d8%b1%d9%83%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b5%d9%84%d8%a7%d8%ad-%d8%a7%d9%84%d9%88%d8%b7%d9%86%d9%8a>.

عندما طرحت الحركة الأم في مصر فكرة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين، لتوحيد العمل على مستوى عالمي، كانت ضربة قاصمة للتجربة الحركية في الجزائر، لأنها عمّقت الاستقطاب بين أتباع الفكرة الواحدة، وأحدثت شرخًا في جسم الحركة الإسلامية في الجزائر لم يندمل إلى اليوم. وبهذا سينشطر العمل الحركي الإسلامي في الجزائر الذي يستلهم من الفكرة الإخوانية والتجربة الإخوانية، جناحين متصارعين: جناح بزعامة جاب الله، بقي مشدودًا إلى الفكر الإخواني ومنه تستمد حركته مصادر تلقيها وطرائق عملها. وجناح بزعامة نحناح الذي سارع بعد خروجه من السجن في عام 1981 إلى تكثيف جهده، لإعادة بناء تنظيمه؛ ذلك ما يؤكّده زميله في التنظيم بوجمعة عياد بقوله إن خيوط إعادة تنظيم الإخوان بدأت قبل خروج نحناح من السجن بنحو سنة، بجهدٍ من محمد بوسليماني، ثم أخذت بعدًا تنظيميًا رسميًا جغرافيًا وبشريًا، بدأ بعام 1984؛ بعدما أصبح هناك للجماعة مكتب سرّي يشرف على العمل الإخواني في الجزائر بقيادة نحناح[29].

في تلك الفترة بالذات، كانت جماعة الإخوان المسلمين المصرية تشتغل على نطاق دولي، وتستعد لإطلاق مشروع عابر القوميات (Panislamiste) هو مشروع التنظيم الدولي للإخوان المسلمين على يد مصطفى مشهور أحد أبرز قادة النظام الخاص. وانتهى التحضير من إعداد مسوّدة هذا التنظيم وأعلن عن ميلاده في 29 تموز/ يوليو 1982، وحينها بدأ قادة الجماعة المصرية يباشرون اتصالاتهم بالفاعليات الإسلامية في الأقطار الأخرى، ومن بينها الجزائر للبحث عن من يمثّلهم فيها تحت مظلة التنظيم الدولي للإخوان.

بعد شهور قليلة من هذا التاريخ؛ أي في تشرين الثاني/ نوفمبر 1982 اعتقلت السلطات الجزائرية كثيرين من قادة الحركة الإسلامية في الجزائر، على اختلاف أطيافهم ومشاربهم الفكرية، بعد تجمع الجامعة المركزية الذي دعا إليه عباسي مدني بمعية الشيخين عبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون، وهنا يجد جاب الله نفسه رهن الاعتقال والسجن مع جميع القادة الذين شاركوا في التجمع، بعدما

(29) انظر شهادة بوجمعة عياد في: «الحركة الإسلامية من الداخل: حلقات حوارية مع الشيخ بوجمعة عياد أحد مؤسسي حركة مجتمع السلم: الحلقة 9».

قرأ على أتباعه في أحد مساجد قسنطينة، بيان النصيحة الذي أعدته قيادة التجمع. وعلى خلاف القادة الإسلاميين الآخرين نجا محفوظ نحناح الذي لم يتورط في المشاركة في التجمع؛ وانفسح أمامه المجال واسعًا طوال فترة 1982-1985؛ إذ كان نظراؤه من الحركات الأخرى يقبعون في السجن، وبدأ يتحرك لجهة تعميق حركته وتجذيرها، ويعمل على توسيع انتشارها خارج إطارها الجغرافي التقليدي إلى مناطق أخرى من الجزائر. ومع مقدم عام 1986 سينتزع نحناح نهائيًا الاعتراف من القيادة المصرية بأحقيته في تمثيل الإخوان في الجزائر، وسيُقدَّم من يومها على أنه مراقبهم في القطر الجزائري وممثل هذا القطر في التنظيم الدولي.

أمام هذه المستجدات خرج جاب الله من السجن وبدأ اتصالاته طالبًا من قيادة الإخوان مراجعة موقفها بخصوص مسألة التمثيل الجزائري، لكن من دون جدوى، يقول جاب الله: «لما خرجنا في 1986 وجدنا الساحة... في غليان كبير جدًا بسبب... إشاعات تتمحور حول كون جاب الله انشق على الإخوان المسلمين وخرج عنهم، والذي يمثلهم الآن إنما هو الشيخ محفوظ نحناح، طبعًا صدمت هذه الإشاعات الرأي العام الإسلامي... يومها، وقوبلت... بالاستغراب من طرف البعض، بالتنديد من طرف البعض الآخر، بالرفض من طرف البعض الآخر، وهكذا»[30]. ويبدو أن هذه اللحظة الفارقة بين جناحي التنظيم الإخواني في الجزائر كانت سببًا في بعض المراجعات التي باشرها تنظيم جماعة الشرق لمنطلقات عمله، ولبعض مفردات خطه الفكري؛ إذ سيطرح مقاربة جديدة للعمل الإخواني في الجزائر تحت مسمى «إخوانية الفكرة ومحلية (إقليمية) التنظيم».

غير أن المفردات الفكرية لهذا التنظيم لم تبق مقصورة على المدونة الإخوانية التي هيمنت بكثافة في الفترة السابقة، بل ستدخل على الخط إنتاجات أخرى من خارج الدائرة الإخوانية ممثلة بمساهمات المودودي وغيره. بل إن الجديد هو انفتاح التجربة على المساهمة المحلية، ممثلًا بجهد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، خصوصًا آثار الشيخ البشير الإبراهيمي وآثار الشيخ عبد الحميد بن

(30) كليب، «عبد الله جاب الله».

باديس، وما كتبه أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين[31]، كتأسيس للعودة إلى الانتهال مما قدمته الخبرة المحلية في مجال العمل التغييري، ولبلورة رؤية جديدة للجماعة تميزها من نظيرتها الأخرى من العمل الإخواني في الجزائر.

ثالثًا: حركة البناء الحضاري الإسلامية ومعادلة المحلي والعالمي

سبق أن أكدنا في موضع سابق من هذه الدراسة أن مسألة القطري والعالمي لا تبرز كقضية ناجمة عن النقاش الحاد الذي رافق طرح مشروع مؤسسة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين في منتصف الثمانينيات فحسب، وإنما كقضية رافقت لحظة تبلور هذه الحركة وتوسّعها (أي الحركة الإسلامية في الجزائر) منذ منتصف السبعينيات.

تركّز حديثنا إلى الآن عن تجربة جناح من الحركة الإسلامية في الجزائر هو الجناح الإخواني بشقيه العضوي (الإخوان العالميون) والفكري (الإخوان المحليون)، وهو للإشارة لم يحتف بموضوع الخصوصية المحلية أو الانتماء القطري، ويبدو ذلك مهزوزًا في خطابه وجهده الحركي في مرحلته الأولى من التأسيس على الأقل، لأن المراحل اللاحقة - خصوصًا تلك التي تلت عملية التحوّل إلى الفعل السياسي عندما أسس هذان التنظيمان واجهاتهما الحزبية - فرضت عليهما الاهتمام بالخصوصي والإحالة على البعد الوطني، ولعل هذه القضية هي التي دفعت واحدًا من قادة جماعة البناء الحضاري ليكتب منتقدًا «من المهم أن نسجل بأنه طوال سنوات عدة (حتى حدود عام 1992) لم يكن محفوظ نحناح يحيل أبدًا على جمعية العلماء، ولا على رئيسها الشيخ ابن باديس أو تلامذته، لكن بعد ذلك بسنوات راجع نحناح موقفه تحت ضغط دخوله مجال العمل السياسي؛ لأنه بدأ يحيل على ابن باديس ومالك بن نبي والإبراهيمي، ويتحدث عن الخصوصية الجزائرية بينما كان يتهكّم عليها قبل ذلك»[32].

---

(31) المقابلة نفسها.

(32) Mostafa Brahami, «Cheikh Ahmed Sahnoun: Ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions,» Algeria Watch (mars 2004), <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm>.

لم يكن جاب الله - في رأينا - بعيدًا من هذه السوية، فالمتغير التنظيمي الذي فرضته معادلة التنظيم الدولي هي التي اضطرت الرجل وتنظيمه إلى مراجعة بعض قناعاتهم لإعطاء مبرّر ونَفَسٍ ورؤية جديدة لحركته، حتى لا تذوب في الساحة أمام تيار غريمه نحناح الذي اجتذب - تحت مسمّى تمثيله الشرعي والوحيد للفكرة الإخوانية - كثيرًا من إطارات تنظيم جماعة الشرق في موسم هجرة حركية واسعة ميزت كامل منتصف الثمانينيات، واستنزفت الرصيد الحركي لهذه الأخيرة.

لكنّ الساحة الجزائرية لم تكن حكرًا على هذين التنظيمين اللذين على الرغم من زخم حركيتهما، ومساهمتهما التي لا يمكن أن تُنكر في توسيع دائرة الصحوة والالتزام الإسلامي بين جموع الشباب الجامعي وفي صفوف المجتمع العام وتأطيرهما، لم يضيفا إلى الخبرة الحركية الإسلامية شيئًا ذا بال على المستوى التنظيمي أو الفكري مثلما كان حال نظرائهما من الحركات الإسلامية ذات النَفَس الإخواني، العالمية منها أو الإقليمية، كالحركة الإسلامية في السودان أو حركة الاتجاه الإسلامي بقيادة الغنوشي، لأن هذين التنظيمين الجزائريين بقيا عالة على المنتج الفكري والتنظيمي الإخواني الوافد على صعيد المضمون التربوي أو الحركي التنظيمي، والاستثناء الوحيد - ربما - هو ولوجهما مجال العمل السياسي وتقديمهما شكلًا من المشاركة السياسية، تعتبر حالة متقدمة إذا قيست بنظيرتها في بلدان عربية عدة، في تلك الفترة (عقد التسعينيات وما بعده)، كالترشح للرئاسيات ودخول البرلمان والمشاركة في الحكومة.

إن هذا الانكفاء على المنتج الفكري الوافد من الشرق والاكتفاء به هو الذي دفع ناشطًا مثل راشد الغنوشي إلى اتهام الحركة الإسلامية في الجزائر بتمشرقها الزائد على الحد؛ بعدما ورد في معرض حديثه عن الأصول الفكرية لحركة الاتجاه الإسلامي التونسية قوله: «التقيت بمالك بن نبي وكان للقائي به تأثير كبير في نفسي وفي مجموعتنا التي ستنشأ... وستتكرر رحلتي إلى الجزائر... لحضور مؤتمرات الفكر الإسلامي وأساسًا لحضور ندوات مالك بن نبي... وقد كان لذلك أثر بالغ على الحركة الإسلامية التونسية التي ربما تكون قد أفادت من إرث الرجل أوفر

من أختها الجزائرية التي ربما تكون قد تمشرقت أكثر من اللازم»[33]. ويعرّض بالحركة الإسلامية في الجزائر في مكان آخر، ويتهمها بإعراضها عن الموروث الفكري المحلي قائلًا: «فكأن ابن نبي لم يمر من هنا، وأحسب أن تأثيره في الحركة الإسلامية التونسية والمغربية أشدّ منه في الإسلام الجزائري»[34].

عند هذه النقطة بالذات يتصدى واحدٌ من القادة الفكريين للحركة الإسلامية في الجزائر هو الطيب برغوث، رافضًا ما ذهب إليه الغنوشي ومؤكدًا أن كلامه هذا يصح بحق الجناح الإخواني من الحركة الإسلامية في الجزائر فحسب؛ فهو يقول: «ننبه هنا تعقيبًا على ما أسماه الأستاذ راشد الغنوشي بتمشرق الحركة الإسلامية الجزائرية أكثر من اللازم، وضآلة استفادتها من فكر مالك بن نبي ومنهجه، مقارنةً باستفادة الحركة في تونس منه إلى أن قوله هذا لا ينطبق في عمومه إلا على المدرسة الإخوانية بشقيها العضوي والفكري التي استصحبت معها مواقف بعض الشخصيات أو الاتجاهات الإخوانية من مالك بن نبي، كاختلافه مع سيد قطب حول منهج دراسة إشكالية تخلّف الأمة وسبل النهوض بها... أما حركة البناء الحضاري (التي ينتسب إليها برغوث) التي نشأت أصلًا في أحضان حلقات مالك بن نبي وعلى الهيكلية الفكرية لنظريته العامة في نشوء الحضارة... من دون توجيه مباشر منه طبعًا، فقد استفادت كثيرًا من فكره وخبرته بحكم ملازمة كثير من إطاراتها لحلقاته مدة غير يسيرة»[35].

يبدو أن هناك عوامل كثيرة جعلت واحدًا من القريبين من الحركة الإسلامية في الجزائر، مثل الغنوشي، على غير دراية بمعادلة التنوع الذي يميز خريطة هذه الحركة، على الرغم من صلاته بقادة كثر منها، وإلا كيف نفهم حكمه هذا؟ إن القضية تحتاج حقًا إلى الدراسة والبحث، ولعل مردّ هذا الجهل بالحركة الإسلامية

(33) الغنوشي، من تجربة الحركة الإسلامية.

(34) راشد الغنوشي، «بين سيد قطب ومالك بن نبي،» الجزيرة نت (1 شباط/ فبراير 2010)، 86-%8a%d9%d8%a8%d9%/1/2/http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2010>
86-%83-%d8%a8%d9%84%d9%85%d8%a7%d9%88%d9%82%d8%b7%d8%a8-%d9%8a%d8%af-%d9%%d8%b3%d9
.<8a%86%d8%a8%d9%%d9

(35) الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي (الرياض: مركز الراية للتنمية الفكرية، 2006)، ص 29-30.

في الجزائر يعود من جهة إلى غياب التعريف بها، أو إلى سوء هذا التعريف في بعض الحالات، وهو أمر يتحمل مسؤوليته أساسًا أتباع هذه الحركات.

مهما يكن من الأمر، فإن الذي تبرزه شواهد عدة مما هو متوافر اليوم في خصوص الحركة الإسلامية في الجزائر، إضافةً إلى ما أشرنا إليه في الجزء السابق من هذه الدراسة، هو وجود جماعة منظمة انبثقت من ذلك الزخم الفكري والسيكولوجي الذي أحدثته حلقات مالك بن نبي الأسبوعية ونشاط بعض تلامذته.

تعود إرهاصات تأسيس هذه الجماعة إلى أواخر الستينيات، مثلما يوضح ذلك الطيب برغوث في شهادته؛ فهو يقول إنها: «ظهرت بصفة مؤطّرة في نهاية الستينيات من القرن العشرين»[36]، ويقول في مكان آخر: «وتجربة البناء الحضاري المنتظم التي نهضت بها عصبة مؤمنة من الصفوة الجامعية الجزائرية في أواخر عقد الستينيات من القرن العشرين كانت استجابةً واعيةً للمساهمة في رعاية أولوية الشأن العام»[37].

غير أن هذا التاريخ يبدو - برأينا - متقدمًا جدًا إزاء ما يذهب إليه اثنان من القادة ساهما في التأسيس الفعلي للجماعة؛ فمصطفى براهمي يذهب إلى أن تأسيسها يصادف بداية عقد السبعينيات، وتحديدًا في عام 1972؛ لأنها برزت إلى الوجود ككيان منظم واضح المعالم والخطة والأهداف[38]. وهو تقريبًا الأمر نفسه الذي يذهب إليه زميله في التنظيم محمد ثابت أول (المدعو حمي وهو دكتور متخصص في الطب) الذي يؤكد أن تأسيس الجماعة كان في حدود عام1972[39]. وقبل ذلك كان جهد المؤسسين المتجمعين ضمن مسجد الطلبة، جهدًا عفويًا يدخل في إطار القيام بأعباء العمل الإسلامي مع آخرين

(36) الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر، طبعة تجريبية ([د. م.: د. ن.]، 2003)، ص 19.

(37) المصدر نفسه، ص 51.

(38) Brahami, «Cheikh Ahmed Sahnoun».

(39) مقابلة شخصية، محمد ثابت (قيادي في جماعة البناء الحضاري)، الرباط (المغرب)، 30 آذار/مارس 2012.

ممن يشتركون معهم في الالتفاف والتتلمذ على مالك بن نبي، لكن من دون أن يلتحقوا بالتنظيم بعد تأسيسه. ولكنّ هذا الجهد كان ضروريًا لأنه أتاح جوًا من التعارف والمشاركة وهو ضروري من الناحية السوسيولوجية لكلِّ تطورٍ لاحقٍ ذي نَفَس تنظيمي.

المهم أن هذا التنظيم الناشئ اعتمد في بنيته الأساسية على طلاب الجامعات وحاملي الشهادات العليا، خصوصًا الطلاب المنحدرين من الكليات العلمية، ومن ذوي التكوين الفرانكوفوني، وهو بذلك ليس تنظيمًا شعبويًا، بل تنظيم نخبوي إلى أقصى الحدود، وهي الميزة التي بقي محافظًا عليها طوال مساره التاريخي كما يلح على ذلك دارسون كثر[40].

بحسب شهادة محمد ثابت، جاء انبثاق هذا التنظيم كحصيلة لمشاورات وجلسات تحضيرية عُقدت في أماكن عدة؛ منها لقاء انتظم بزاوية في شمال منطقة سطيف تابعة لوالد أحد الطلاب من تلاميذ بن نبي، وجلسات أخرى تمت في بيت أحد المؤسسين. أما جلسة التأسيس التي أسفرت عن ميلاد هذا التنظيم فضمت نحوًا من 20 فردًا، يتقدمهم عبد الحميد بن شيكو ومحمد التيجاني بوجلخة[41] اللذان كانا أصحاب الفكرة والمبادرة، أما باقي المؤسسين فكانوا من الطلاب الذين تم انتقاؤهم واصطفاؤهم من طرف هذين الأخيرين. وبحسب ثابت - دائمًا - كانت أغلبية هؤلاء الطلاب في السنة الثانية أو الثالثة من التكوين الجامعي، وقت التأسيس، وكانت من رواد مسجد الطلبة.

---

(40) انظر مثلًا: جيل كيبل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، ترجمة نبيل سعد؛ مراجعة أنور مغيث (القاهرة: دار العالم الثالث، 2005)، ص 311 و485؛ ويليس، ص 82-84، وكميل الطويل، الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر: من الإنقاذ إلى الجماعة (بيروت: دار النهار للنشر، 1998)، ص 14-18، و Séverine Labat, *Les Islamistes Algériens: Entre les urnes et les Maquis* (Paris: Éditions du Seuil, 1995), p. 79.

(41) للإشارة يُعدّ الدكتور بن شيكو الذي تولى إمامة الجمعة في مسجد الطلبة، والدكتور بوجلخة، وهما من الذين التحقوا بندوة مالك بن نبي، من عناصر النخبة الجامعية الأولى الذين ابتعثتهم الدولة الجزائرية لاستكمال دراساتهم التخصصية في الولايات المتحدة الأميركية، وهناك احتكّا بجهد الدعوة والعمل الطالبي في شمال أميركا، ويعدّهما بعضهم من الذين أسسوا منظمة اتحاد الطلبة المسلمين في أميركا الشمالية.

الجدول (4-1)

خصائص بعض أعضاء النواة المؤسسة لجماعة البناء الحضاري[42]

العضو	الأصل الجغرافي	التخصص	المهنة
عبد الحميد بن شيكو	قسنطينة	الفيزياء	أستاذ جامعي
محمد التيجاني بوجلخة	وادي سوف	الرياضيات	أستاذ جامعي
عبد القادر حميتو	البيض	مهندس	إطار سامي
مصطفى براهمي	تلمسان	الفيزياء	طالب جامعي
محمد ثابت أول	تلمسان	طب	طالب جامعي
علي رميتة	المدية	حقوق	طالب جامعي
ب.ر محمد، أ. محمود، ب. جمال الدين؛ خ. مصطفى؛ ج. أحمد	الوسط (القبائل، العاصمة، البليدة)	الطب، البوليتكنيك	طالب جامعي
أو. محمد، أو. عبد العزيز	الغرب	حقوق، فيزياء	طالب جامعي
بو. محمد، ع. محمد	الشرق	الميكانيك، الطب	طالب جامعي

الجدول (4-2)

خصائص أعضاء النواة المؤسسة لجماعة البناء الحضاري المتعلقة بالأصل الجغرافي

المنطقة الجغرافية	ك	في المئة
الشرق	4	26.67
الغرب	5	33.33
الوسط	5	33.33
الجنوب	1	06.67
المجموع	15	100

(42) حُجب بعض الأسماء لاعتبارات عدة.

الجدول (4-3)

خصائص بعض أعضاء النواة المؤسسة لجماعة البناء الحضاري المتعلقة بالتخصص

التخصص بالجامعة		ك	في المئة
فروع علمية	الطب	6	40
	الفيزياء	3	20
	الرياضيات وتخصصات علمية أخرى	4	26.66
فروع أدبية	الحقوق	2	13.34
المجموع		15	100

تبرز الجداول السابقة بعض الخصائص السوسيومهنية لعناصر من النخبة المؤسسة للجماعة، ويبدو من الملاحظات التي يمكن استنتاجها من هذا الجدول أن جميع مناطق الجزائر ممثلة بهذه النواة، مع تفاوت في التمثيل بين منطقة وأخرى، ومع غلبة للعناصر ذات التكوين العلمي؛ لأنها تؤلف ما نسبته 87 في المئة تقريبًا من المجموع الكلي، على أن أعلى نسبة من المؤسسين تأتي من تخصص الطب.

إن هذه الجماعة الناشئة ستبدأ بالانغراس التدريجي بين جموع الطلاب، وسيؤسس قريبون منها عملًا شبيهًا في غيرها من الجامعات والمراكز الجامعية، وسيتطور عملها تطورًا يسترعي الانتباه خلال فترة السبعينيات الكاملة وبداية الثمانينيات.

1 - المرجعية الفكرية لجماعة البناء الحضاري

نظرًا إلى أنها أُسِّست بمبادرة من تلامذة مالك بن نبي، ستكون هذه الجماعة مشدودة منذ لحظة تأسيسها الأولى إلى الميراث الفكري الذي خلّفه هذا المفكر، وستبقى الأطروحة «البنابوية» تشكّل الهيكل العام لرؤيتها للعملية التغييرية، وهو ما أشار إليه الطيب برغوث في قوله: إنها نشأت على الهيكلية الفكرية لنظرية ابن نبي العامة في نشوء الحضارة. وإضافة إلى ابن نبي الذي يشكّل جذرًا فكريًا

تسعى الحركة إلى التشبث به، هناك جذر فكري آخر تلحّ على الاقتداء به ومتابعته، ونقصد به آباء الإصلاح الجزائري ممثلين بالشيخين ابن باديس والإبراهيمي، بل كل تجربة جمعية العلماء التي يعتبرها هؤلاء أنموذجًا يحتذى في العمل التغييري، وينبغي على الحركة الإسلامية في الجزائر أن تستفيد منه، وبالحصيلة أن تستفيد من تجربة جميع رجالات الجزائر وعلمائهم.

إن مواقف قادة هذه الحركة وتصريحاتهم وكتاباتهم تبيّن - بما لا يدع مجالًا للشك - مركزية اهتمامهم بالفكر المحلي الجزائري وبرموزه وأعلامه، واعتماد الكثير من مفرداته الفكرية، ذلك ما يؤكده أنور هدام مثلًا بقوله: «حركة البناء الحضاري... لها جذور وطنية تمتد إلى جمعية العلماء وتفاعلت إيجابيًا مع فكر مالك بن نبي وتبنّت كثيرًا من المفاهيم التي طورها»[43]؛ وما يؤكده أيضًا زميله في التنظيم مصطفى براهمي الذي يقول: «نحن نعتبر أنفسنا امتدادًا لحركة جمعية العلماء المسلمين وبقاياها، لذلك كان معظمنا يحضر حلقات ودروس شيوخها، وكنا نطالع ونقرأ الكتب الخاصة بتاريخ الجزائر، كما أن حركة البناء الحضاري كانت منذ بداياتها الأولى تعتبر مالك بن نبي وفكره مرجعًا لها»[44].

أما الطيب برغوث فيؤكد في شهادته عن خصوصيات بيئة نشوء جماعة البناء الحضاري، أنها نشأت في الجامعة على أيدي نخبة موصولة ببقايا نخبة الحركة الوطنية الجزائرية عامة، والحركة الإصلاحية منها خاصة، التي كان ابن نبي أحد محاور استقطابها، وهي- برأيه - امتداد طبيعي ومتجدّد لخط الإسلامية الحركية الجزائرية المستقلة الذي سبقتها فيه جمعية العلماء وجمعية القيم بعد ذلك[45].

لكن هذا الإلحاح على الفكر الباديسي و«البنابوي» لا يعني بحسب نخبة هذه الجماعة انغلاقًا في إطاره أو جمودًا على مقولاته، فمالك بن نبي مثلما

---

(43) أنور هدام، «الرئاسة دعتني وأسقطت عني الأحكام القضائية والاستئصاليون رفضوا عودتي،» الشروق اليومي، 29/ 10/ 2005.

(44) مقابلة أرسِلت أسئلتها على البريد الإلكتروني، مع مصطفى براهمي (أحد قادة البناء الحضاري، موجود في سويسرا)، تموز/ يوليو 2009، وتلقّينا تسجيلًا صوتيًا عنها من طريق الإنترنت في (أيلول/ سبتمبر 2009).

(45) برغوث، أضواء، ص 58، 62 و70.

يقول هدام - أيضًا - هو قمة العطاء الفكري الإسلامي المعاصر، ونحن دائمًا نقول لشبابنا إن ابن نبي ليس هو كل شيء، فبعض الأفكار التي طرحها لم يعد تساير التطورات الراهنة، ولذلك يجب تجاوزه إلى أفكار ومناهج جديدة تتوافق مع قانون التطور والتجدد[46]، وابن نبي - مثلما يؤكد برغوث - ليس البداية ولن يكون النهاية أيضًا.

كما أن هذا الإلحاح على الفكر المحلي، برموزه المختلفة، لا يعني في مذهبية هذه الجماعة انكفاء على الداخل واكتفاء به، بل يرى هؤلاء أن جماعتهم مفتوحة على الخبرة الإسلامية خصوصًا، والخبرة الإنسانية عمومًا بصفتها مشتركًا إنسانيًا يمكن الأخذ والاستفادة منه؛ فالجماعة مثلما يقول برغوث «ترى نفسها في حاجة دائمة إلى جميع الخبرات المعرفية والثقافية والحركية المنتجة محليًا أو إسلاميًا أو عالميًا، لذلك انفتحت على جميع المدارس والتجارب الإسلامية واستفادت منها»[47].

بناءً على طروحات ابن نبي وتجربة رجال الإصلاح الجزائري، وانطلاقًا من الخبرة الحركية التي حصّلها بعض مؤسسي التنظيم، وهم بوجلخة وابن شيكو اللذان انخرطا خلال فترة إقامتهما في أميركا في النشاط الطالبي، وحصلا على خبرة في هذا المجال؛ وبعزيمة وطموح شباب جامعي، بدأ هذا التنظيم الناشئ يطوّر تجربته الخاصة في مجال العمل الدعوي والتغييري، فكان تبعًا لذلك تجربة جزائرية المنشأ فكرًا وتنظيمًا. على اعتبار أن العمل التغييري الذي اختارت الجماعة مباشرته هو عمل يتأسس على رؤية للواقع المأزوم المراد تغييره؛ وعلى اعتبار أن الرؤية للأزمة هي مدخل نظرية التغيير والإصلاح، فإن جماعة البناء الحضاري انطلقت في رؤيتها للأزمة (أزمة المجتمع والأمة) - مثلما تبيّنه لنا بعض نصوصها المرجعية القليلة المتاحة - من مقاربة الحركة الإصلاحية الجزائرية، ومن مساهمة ابن نبي الذي يرى أن جذر الأزمة يكمن في الاختلال الحاصل في العالم الثقافي، في أبعاده المعرفية والروحية والسلوكية. لذلك فإن كل تحول حضاري مرجو في نطاق الأمة والمجتمع، مرتبط بنوعية التحول الذي يحدث في

(46) هدام، «الرئاسة دعتني».

(47) برغوث، أضواء، ص 66.

العالم الثقافي للفرد والمجتمع، وبمقداره. وإن إعادة بناء هذا العالم الثقافي تعدّ المدخل الأساس لأي نقلة حضارية حقيقية تستعيد زمام المبادرة الحضارية[48]. أما أبعاد هذا العالم الثقافي ومكوِّناته - بحسب تأصيل منظّر الجماعة الطيب برغوث[49] - التي تستوجب عملية إعادة بناء، وينبغي التركيز عليها في كل عملية تغييرية فتتلخص في: محور بناء منظومة العالم المعرفي، ومحور بناء منظومة العالم الروحي، ومحور بناء منظومة العالم السلوكي، ومحور بناء منظومة عالم الخبرات الإنجازية، ومحور بناء منظومة القدرات الوقائية.

إن رؤية الجماعة مستمدة - مثلما ذكرنا - من الهيكل العام لنظرية ابن نبي في البناء الحضاري، مع بعض التأصيل والتفصيل، وهي للإشارة مبنية في بعض جوانبها على تحليل وعلى تقويم منهجي للجهد الإصلاحي والتجديدي عرضه ابن نبي في مجمل كتاباته، ولا سيما كتابه **وجهة العالم الإسلامي**؛ لأنه اعتبر أن جهد الإصلاح كله منذ محمد بن عبد الوهاب هو جهد جزئي، لأنه نظر إلى أزمة الأمة نظرة تذريرية (الأزمة سياسية، أو روحية، أو عقدية....) أما ابن نبي فأكد أنها أزمة حضارية.

من هذه الرؤية التحليلية استمدت جماعة البناء الحضاري نظريتها في التغيير، ولم تتبنّ نظريات أخرى كالنظريات التي طوّرتها مدرسة الإخوان أو غيرها من المدارس الإسلامية التي كانت تعطي في خطتها وجهدها التغييري الأولوية للعامل الأخلاقي أو الروحي أو السياسي...

أما من الناحية التنظيمية فاختارت الجماعة مسلك العمل السرّي كخيار مرحلي، وسوّغته بطبيعة المرحلة التي أُسست فيها؛ لأن أنموذج الحكم في الجزائر كان يحظُر مثل هذه المبادرات، بل يحارب كل صوت يناقض اختياراته الأيديولوجية. وعلى الرغم من بروز نشاط الجماعة عبر واجهات العمل

---

(48) المصدر نفسه، ص 85، ومقدمات في المشروع المنهجي، سلسلة في البناء الحضاري؛ 2 (الجزائر: [الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري]، 1991)، ص 5.

(49) انظر تفصيلها في: برغوث، محورية، ص 135-167 والطيب برغوث، **موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي** (الجزائر: دار الينابيع للنشر والإعلام، 1992).

المسجدي والطالبي في الجامعات والأحياء الجامعية، ثم العمل الجمعوي في مرحلة لاحقة، لوحظ أنها بقيت من أكثر الجماعات احتياطًا وسرّية طوال مسار تطوّرها، وتبقى من أكثر الحركات انغلاقًا من الزاوية التنظيمية لأنها اعتمدت على خيارات النخبوية والتشدد الانتقائي، وهو ما لا يتيح إلا للقلة الاندراج ضمن صفوفها، حتى شبّهها بعض المناوئين لما هي عليه من الصرامة التنظيمية بالمحفل الماسوني[50].

2- معادلة الخصوصية الجزائرية وتهمة الجزأرة

لعل مسلك جماعة البناء الحضاري في ما يتعلق بموضوعة الخصوصية، والعمل ضمن أفق الكيان الجزائري تقتبس من الرؤية الباديسية؛ إذ حاضر ابن باديس في منتصف الثلاثينيات أمام أعضاء جمعية التربية والتعليم الإسلامية، طارحًا السؤال التالي: «لمن أعيش؟، ثم أجاب أعيش للإسلام والجزائر»، وبرّر ذلك بقوله: «... وما مثلنا في وطننا الخاص... إلا كمثل جماعة ذوي بيوت من قرية واحدة، فبخدمة كل واحد لبيته تكون البيوت قرية سعيدة راقية، ومن ضيع بيته فهو لما سواها أضيع... فنحن إذا كنا نخدم الجزائر فلسنا نخدمها على حساب غيرها ولا للإضرار بسواها... ولكن لننفعها وننفع ما اتصل بها من أوطان، الأقرب فالأقرب»[51]، وهي - برأينا - الفكرة عينها التي تعتمدها الجماعة؛ إذ الخصوصية لديها هي محطة ضرورية للانطلاق نحو العالمية، والالتحام العضوي مع القطر لا يعني الإضرار بالكل، وإن إعادة إظهار الهوية الجزائرية وتثمينها ليسا نزعة شعوبية أو شوفينية، بل هو جهد تبرّره مسؤولية إعادة ترميم هوية مجتمع تعرّض لأقسى عمليات السحق والمحو الثقافي، من طرف المشروع الاستعماري طوال قرن وربع.

إن عملية التغيير على صعيد الأمة تبدأ مثلما يقول برغوث بـ «إصلاح الأجزاء القطرية وتأهيلها تدريجًا لتتكامل مع بعضها البعض... وقد أثبتت الخبرة

---

(50) بوكراع، ص 184-186.

(51) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس (الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، 1985)، ج 4، ص 109-113.

التاريخية المعاصرة للحركات الإسلامية والقومية وحتى الأممية مدى مصداق أولوية الإصلاح الوطني أو القطري في عملية التجديد الحضاري للأمة، خصوصًا عندما تندرج الأولوية في سياق استراتيجية أمة وحضارة لا استراتيجية قطر ودولة ومجتمع»[52].

التشديد على الخصوصية الجزائرية لدى هذه الجماعة يعزى برأينا – أيضًا – إلى العامل التاريخي، فالجزائر التي دشّنت ثورتها الكبرى وأخرجت أعتى قوة استعمارية في العصر الحديث، أصبحت أنموذجًا لشعوب العالم الثالث الطامحة إلى استرجاع سيادتها المسلوبة، وغدا الأنموذج الجزائري مثالًا على صعد عديدة، وربما كان ذلك مظنّة لنوع من الانفعال لدى النخبة المؤسِّسة للجماعة بروح الاستقلال الوطني وزخمه، غذته وشحنته ثقافة شعبية مسكونة بقيم «النيف (المروءة)» و«التغنانت (العناد الحاد)» وشيء من الاعتداد الزائد بالنفس لدى الجزائري.

إن المقاربة العامة التي تعتمدها الجماعة في خصوص الموروث الفكري القطري وأولوية الاهتمام به، والتواصل معه، وتوظيفه، والبناء عليه على سبيل التطوير والاستدراك – وهو ما يمكن أن نتحسّسه من المواقف والتصريحات والكتابات الكثيرة الصادرة عن نخب الجماعة – تنطلق من مبدأ عام آخر – غير الذي أشرنا إليه منذ حين – هو أن هذا القطر الجزائري، بل المنطقة المغاربية ككل لم تكن منطقة مستقبلة أو مستهلكة للمنتج الفكري والحضاري الإسلامي فحسب، بل شاركت فيه مشاركة فاعلة عبر كامل تاريخها. وبحسب هؤلاء فإن الرؤى التي لا ترى في الجزائر إلا رجع صدى لما يحصل في المشرق هي رؤى قاصرة، لأنها تناقض منطق المنافسة الذي هو أساس التقدم بين الأمم، وبين أبناء الأمة الواحدة؛ فعلى الرغم من الموقع الطرفي للجزائر وللمغرب عمومًا، الذي ولّد عند أهلهما نزوعًا نحو المركز الإسلامي، الروحي ممثلًا بمكة والمدينة، والثقافي ممثلًا بمراكز العلم في المشرق الإسلامي كدمشق وبغداد وغيرهما، إلا أن هذا الارتباط بالمركز لا يعني – برأيهم – أن المنطقة كانت حزامًا تابعًا أو طرفًا هامشيًا، بل إنها أدّت في لحظات تاريخية عدة دورًا حضاريًا رائدًا. وإذا كان موقعها موقعًا

---

(52) برغوث، أضواء، ص 116.

مُستطرَفًا من الناحية الجغرافية فإن ذلك لم يمنعها من أن تكون لها قطبية حضارية؛ إذ كانت لها مساهمة وريادة في الحركية العلمية والحضارية للأمة، وتوافرت في هذا الصدد على ريادة في الابتكار العلمي، إما ريادة مبدئية تأسيسية وإما ريادة تطويرية، ويتجلى ذلك في المجالات الدينية والعلمية والعمرانية العديدة... وهذا ما فتئ المنصفون من المؤرخين والدارسين للحضارة الإسلامية يشيرون إليه؛ لأنهم أكدوا في ما يتعلق بالجانب الفكري ملمحَ تميّز في الفكر المغاربي قديمه وحديثه، يتمثّل بعمق التحليل والنقد، وما يفضي إليه ذلك من الجدة والابتكار، ويقولون إن الإنتاج العلمي المغربي ليس غزيرًا من حيث الكم، لكنه عميق مجدّد من حيث الكيف[53].

هذا التأكيد لضرورة تعزيز الوعي بهذا المعطى كان حاضرًا بقوة في طموح الجماعة كما يقول برغوث «والتي كانت ترى بأن المجتمع الجزائري يجب عليه ألا يشكّل معبرًا أو قارة وسيطة في الفضاء الأفريقي والعربي والمتوسطي والإسلامي فحسب، بل لا بد له أن يتبنى استراتيجية المساهمة النوعية في إغناء خبرة الأمة، وتعزيز أصالة وفعالية نهضتها وحضورها الحضاري... وما يعنيه ذلك من رفض منطق الهامشية والكَلِّيَّة الاستهلاكية والاستجابة لمنطق المشاركة والمنافسة التكاملية»[54].

للاعتبارات السابقة، سنلمس سعيًا حثيثًا لدى نخب هذه الحركة لتأكيد هذا المعطى وتثمينه في خطتها الحركية، خصوصًا عندما انفتحت الجزائر على شيء من الحرية في أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات؛ إذ عملت الجماعة على التعريف ببعض الرموز الفكرية والدينية الجزائرية، وببعض الشخصيات الجامعية لأجل المساهمة في صناعة مرجعية فكرية وروحية للجزائريين تخفّف الشعور الذي يراه – أنصار هذه الجماعة – أنه استقر في وعي ولا وعي كثيرين من الشباب الجزائري، بل وفي وعي كثيرين من قادة الحركة الإسلامية في الجزائر ذات المنزع الإخواني، وذات المنزع السلفي في ما بعد، الذي مفاده أن الجزائر هي بلد خِلوٌ

(53) عبد المجيد النجار، المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997)، ص 49-51.

(54) برغوث، أضواء، ص 80.

من العلم والعلماء. وفي هذا السياق، يقول الطيب برغوث إن حركتهم ركّزت على «تعميق وتسريع تأسيس مرجعية للحركة الإسلامية في الجزائر... وشرعت من أجل ذلك منذ زمن أبعد في تعزيز الحضور الروحي والثقافي الفعّال لبعض الشخصيات العلمية الدعوية، كالشيخ أحمد سحنون والشيخ عبد اللطيف سلطاني والشيخ العرباوي والشيخ الطاهر آيت علجات، والشيخ الأطرش السنوسي والشيخ ابن مالك...»[55]. وذكر برغوث قائمة طويلة من هؤلاء الشيوخ وأساتذة الجامعات ومثقفي النخبة الوطنية غير العلمانية الذين سعت حركته إلى التعريف بهم، وإلى الاستفادة منهم في التأطير الفكري والتربوي للصحوة الإسلامية في الجزائر. وأكد أن الاهتمام بهذا البعد في استراتيجية جماعة البناء الحضاري لم يكن وليد مرحلة الانفتاح السياسي، بل بدأ - بحسبه - منذ وقت مبكّر من تأسيس الجماعة.

مما يدل على استمرارية هذا المسعى ما نظّمته هذه الأخيرة من فاعليات فكرية وثقافية بعد مرحلة الانفتاح السياسي، مجسّدة في سلسلة ما سمي «ملتقيات الدعوة الإسلامية الجهوية والوطنية»؛ لأن الأول منها نظّم في مسجد الحي الجامعي بالحرّاش في عام 1989، والثاني احتضنه مسجد دار الأرقم بين 28 أيار/ مايو و1 حزيران/ يونيو 1990؛ وحضرته مجموعة كبيرة من الشخصيات الدعوية والحركية والعلمية من داخل الجزائر: أحمد سحنون، عباسي مدني، الأطرش السنوسي، الطاهر آيت علجات، لخضر الزاوي، الحاج شريفي، زهير الزاهري، أبو القاسم سعد الله... وغيرهم، ومن خارج الجزائر: راشد الغنوشي، ومندوبون عن حزب الرفاه التركي، والإخوان السوريون جناح عصام العطار[56].

هذا زيادة على ما أحياه ونشّطه رموز الجماعة وكوادرها من نشاط ومحاضرات وأيام دراسية، عن تاريخ الجزائر ورجالاتها، وتاريخ الجمعية وعملها الكبير في المحافظة على الهوية الجزائرية[57]، في مساجد الجامعات، والأحياء الجامعية، والأحياء الشعبية التي كانوا ينشطون فيها.

---

(55) المصدر نفسه، ص 179.

(56) «مسجد جامعة الجزائر،» مجلة التذكير، العدد 8 (حزيران/ يوليو 1990).

(57) المبروك عبشة، الحركات الإسلامية في الجزائر بين 1931 1991 مع مقارنة بين حركة النهضة التونسية والجبهة الإسلامية للإنقاذ (الجزائر: الشروق للإعلام والنشر، 2012)، ص 108.

إن هذا المسعى الحثيث إلى تأكيد الخصوصي، وتعميقه، والاحتفاء به سيكون التهمة التي أشهرها بعض الفاعليات الحركية الجزائرية، في وجه هذه الجماعة على سبيل النقد والتعريض، إنها تهمة «الباديسية» و«البنابية» ثم في ما بعد تهمة «الجزأرة» التي صكّها محفوظ نحناح وشاعت بين أتباع الجماعات الأخرى، ثم في الخطاب الصحافي والأمني.

ينبغي أن نشير إلى أن هذه النزعة الجزائرية الواضحة في خطاب الجماعة وفي خطتها الحركية، فضلًا عن عوامل أخرى أكّدها لنا بعض القادة الإسلاميين الآخرين، كالنزعة الفرانكوفونية لنخبة جماعة البناء الحضاري، وكذا تحفّظهم المبالغ فيه، وانتقائيتهم الشديدة على مستوى عملية الاستيعاب الحركي[58]... لم تمر من دون أن تحدث استقطابًا في داخل الصف الحركي الإسلامي الجزائري، كانت إحدى نتائجه - مثلما أشرنا إليه سابقًا - بروز جماعات جديدة في الساحة؛ ولم تمر من دون أن تثير جدالات وصدامات في داخل الصف الحركي الجزائري بين أتباع هذه الجماعة وأتباع جماعة الشرق في فترة السبعينيات، ثم بين أتباعها وأتباع جماعات الإخوان عامة، في فترة الثمانينيات. وغذّى جوانب من هذا الاستقطاب بعض الكتابات الإخوانية، يذكر الطيب برغوث أنموذجًا منها كان له مفعوله السلبي في هذه الفترة، هو كتاب غازي توبة[59] الذي كان يوزّع بشكل واسع في جامعة قسنطينة وغيرها، ويُدعى الشباب الجامعي إلى تدارسه لما فيه من نقد لمحمد عبده وابن نبي خصوصًا؛ ويضيف أن هذا الكتاب كانت له آثار سيئة في العمل الإسلامي في الجزائر؛ بعدما تحوّل بعض الانتقادات الواردة فيه إلى ما يشبه الأوراد الحركية التي أدخلت فكر ابن نبي ضمن دائرة تزييف الوعي الإسلامي، وتمويه حقائقه وتسويق الفكر الجاهلي[60].

بقي أن نشير في الأخير إلى مسألة موجبة للملاحظة في مسار جماعة البناء الحضاري؛ ففيما كانت زعامات قيادية جزائرية تولّي وجهها شطر الفكرة

---

(58) مقابلة شخصية مع حسن كاتب (أحد مؤسسي جماعة الشرق)، قسنطينة (الجزائر)، 13 تموز/يوليو 2009، ومقابلة شخصية مع جمال الدين لعمش (قيادي في جماعة الشرق)، سطيف (الجزائر)، الجمعة 4 تموز/يوليو 2009.

(59) انظر: غازي التوبة، الفكر الإسلامي: دراسة وتقويم (بيروت: دار القلم، 197?).

(60) عياشي، الحركة الإسلامية، ص 142، وبرغوث، محورية البعد الثقافي، ص 37-40.

والمذهبية الإخوانية، وجدنا قادة بارزين، من مؤسسي هذه الجماعة[61] يناقضون هذه القاعدة؛ فبدلًا من التأثر برسائل إمام الإخوان حسن البنا وتعاليمه، مثل زملائهم من قادة الجماعات الأخرى، اتجهوا وجهة مغايرة إلى التأثر بالأنموذج الصوفي الجزائري، ممثلًا بالطريقة الهبرية، وبتعاليم شيخها «بلقايد»، كأنما يؤكدون بهذا المسعى نزوعًا إلى كل ما لا يتخطى حدود الإقليم الجزائري.

3- المسألة التنظيمية في خطاب حركة البناء الحضاري: الإخوان تجربة وليسوا الأنموذج

إذا كان صراع السبعينيات بين بعض أجنحة الحركة الإسلامية في الجزائر، هو صراع يتأسس على معطى الاختلاف الفكري بين مشايعي الفكر الجزائري ومشايعي الفكر الإخواني، فإن سنوات الثمانينيات ستحمل معطى جديدًا هو المعطى التنظيمي الذي سيعمّق حدة الاستقطاب والانقسام، وستصبح صفة الجزأرة أكثر جريانًا على الألسن عندما تُقدِم جماعة البناء الحضاري - انسجامًا مع قناعاتها - على رفض فكرة الانضواء ضمن مؤسسة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين.

وقفت حركة البناء الحضاري - التي نشأت منذ البداية كجماعة وطنية جزائرية لا تربطها صيغ تنظيمية بأي جهات في المشرق أو في غيره - مبكّرًا - مثلما يصرّح أنور هدام، ومثلما يوافقه في ذلك زميله في الحركة الطيب برغوث - ضدّ ربط الحركة الإسلامية بجهات خارجية، وعملت على التحذير من هذا التوجه انطلاقًا من جملة من المسوّغات يمكن تلخيصها في[62]:

(61) أقدم أوّل أمير للجماعة وهو الدكتور بن شيكو على التحوّل نحو التصوّف والسلوك في الطريقة الهبرية في حدود عام 1974، متأثرًا بروحانية الشيخ بلقايد الذي استقطب بعض الوافدين على الجزائر، وفي مقدمهم عالم الدين المصري محمد متولي الشعراوي، ونظرًا إلى الحضور الرمزي لبن شيكو؛ حيث كان يحظى باحترام كبير في صفوف الطلاب، فإن ذلك كان سببًا في أن كثيرين منهم التحقوا به، ومنهم بعض المؤسسين، وعرفت الجماعة بذلك أولى أزماتها، الأمر الذي أثّر بعض الشيء في سير عملها إلى حين إعادة ردم هذا الشرخ، بعد تولّي الدكتور بوجلخة إمارة الجماعة. انظر: مقابلة شخصية، محمد ثابت (قيادي في جماعة البناء الحضاري)، الرباط (المغرب)، 30 آذار/مارس 2012.

(62) برغوث، أضواء، ص 181-182؛ هدام، «الرئاسة دعتني،» وعبد الناصر مختاري، «الاتجاه =

- أن ليست هناك أي مصلحة دعوية أو فائدة منهجية تسوّغ مسلك الارتباط التنظيمي.

- أن هذا الارتباط خطر على الصحوة الإسلامية في الجزائر، لأن هذا الانتماء العضوي إلى جهات خارجية مدعاة للتشتت والفوضى، بل للفتنة إذا فتح باب الانضمامات.

- أن نظريات العمل ومناهج التغيير محكومةٌ بالأوضاع التاريخية وبأحوال البيئات التي تنشأ فيها، ولا يمكن استيراد تجربة أو جهاز تنظيمي وإسقاطه بطريقة ميكانيكية على مجتمع آخر، وبالتالي فالانتماء التنظيمي إلى جهات خارجية سيُفقد العمل الإسلامي في الجزائر فاعليته، خصوصًا استقلاليته.

- أن ليس هناك صيغة واحدة ونهائية تستوعب اختلافات الأوضاع التاريخية بشكل مطلق، بل هي مناط للاجتهاد البشري يسري عليها قانون الزمان والمكان وتحكمها مقتضيات الحاجة.

- إن في هذا الارتباط بالخارج نوعًا من الوصاية التنظيمية على الحركة الإسلامية في الجزائر، وفي ذلك إساءة كبيرة إلى العقل الإسلامي الخصب في الجزائر، وفتح للطريق أمام انتقال مشكلات وأمراض مجتمعات أخرى إلى المجتمع الجزائري واستنساخها.

لهذه الأسباب وغيرها، ومن منطلق قناعتها بضرورة وعي المعادلة النفسية والاجتماعية للمجتمع الجزائري ووعي اختلافه عن غيره في أصوله التاريخية وتمايزه منهم، وتطوره الثقافي، وطبيعة نظامه السياسي، وبنيته الاقتصادية وتركيبته الاجتماعية، وتعميق الإحساس بالمكان (الجزائر)، رفضت الجماعة في أثناء مشاورات توحيد العمل الإسلامي بين الجماعات الثلاث في الجزائر، في بداية عقد الثمانينيات، مشروع الاندماج التدريجي للعمل الإسلامي تحت مظلة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين[63] متجاوزة هذا الإشكال وحاسمة أمرها بالتصاقها

= الحضاري في الجزائر: هـذه أخطاؤنا: قراءة في تبعات المواجهة مع السلطة،» الشروق اليومي، الأعداد 626-636 (19 تشرين الثاني/ نوفمبر - 1 كانون الأول/ ديسمبر 2002).

(63) أكّد لنا أحد إطارات حركة البناء الحضاري في شهادة شفوية، أن بعض الأشخاص من=

العضوي بالقطر الجزائري. وهو ما عمّق، وبحدة، تهمة الجزأرة، على جهد هذه الجماعة لمنافاتها - برأي نقادها - واحدية وعالمية الفكر والحركة والتنظيم في حركة الصحوة.

في مقابل مسمّى الجزأرة الذي كان متداولًا في أوساط الشباب الإسلامي بحمولته السلبية التي فسّرت بمعاني النزعة القومية الممقوتة، والخروج على الإجماع، وشق آصرة الوحدة الإسلامية... كانت تجري عملية تعبئة مضادة تروّج العالمية، وجماعة الإخوان بأنها الجماعة الأم، ووصل الأمر إلى اعتبارها «جماعة المسلمين»، وأن الخروج عليها هو شق للصف الإسلامي، وجرى استدعاء وتوظيف المخزون الفقهي الحريص على التحذير من الفتنة والحثّ على التمسك بالوحدة من خلال بعض التخريجات التي انتقدتها نخبة جماعة البناء الحضاري؛ ويقول في خصوصها أحد مشايعي هذه الجماعة: «... في السياق الجزائري، كانت التخريجات الفقهية الفوضوية تتم من خلال التسلسل الشرعي التالي: الإسلام دعوة عالمية، جماعة الإخوان المسلمين فيها جميع مواصفات جماعة المسلمين؛ التنظيم الإسلامي يجب أن يكون عالميًا لأن دعوة الإسلام عالمية، أي له قيادة مركزية، النتيجة: يجب 'شرعًا' الانضمام للإخوان المسلمين»[64].

لذلك سينتهي الأمر لدى نخبة جماعة البناء الحضاري إلى قناعة يمكن التعبير عنها بصيغة، أن جماعة الإخوان هي جماعة من الجماعات الأخرى الممكنة والموجودة، وليس لها صفة المرجعية أو الأفضلية، فهي تجربة كغيرها من التجارب الحركية الإسلامية لها إيجابياتها ولها أيضًا سلبياتها، ولا يمكن بحال أن ترقى إلى مستوى الأنموذج الوحيد والنهائي، بالحصيلة الإخوان تجربة وليسوا الأنموذج.

إن هذا السجال نقل النقاش من مستواه الإجرائي الذي تُفترض فيه مناقشة جدوى هذه الصيغة التنظيمية أو تلك... إلى مستواه العقدي الذي يشطر الصف ويصطف أطراف المعادلة فيه في شكل ثنائية أشبه بثنائية «المؤمن» و«الكافر»، وهو

= إطارات جماعة الإخوان المصرية، اتصلوا ببعض قادة جماعة البناء بخصوص مسألة الانتماء التنظيمي إلى التنظيم الدولي، لكن موقفهم كان الرفض.

(64) مختاري، «الاتجاه الحضاري».

ما أوقع الحركة الإسلامية في الجزائر في معارك كبيرة بين أتباع هذه الجماعات، وخاصة على الفضاءات المسجدية ومواقع النفوذ الطالبي، وكان لقوة العضلات في بعض الأحيان نصيبها من المعركة.

4- بعض قواعد المنهج في تجربة جماعة البناء الحضاري

تكشف المتابعة النقدية لمساهمة جماعة البناء الحضاري في الجهد الحركي الإسلامي في الجزائر نقاطَ تقاطع واشتراك كثيرة تتقاسمها مع الجماعات الأخرى الناشطة في الساحة الجزائرية، كما تكشف لنا أيضًا بعض قواعد المنهج التي تميز هذه الجماعة من غيرها، ويمكن أن نلخصها بناءً على ما سبق وما أمكننا التوصل إليه من البيانات والمعلومات في:

أ- أولوية المحلي على العالمي

على الصعيدين الفكري والتنظيمي، ألمعنا إليه بشيء من التفصيل في ما سبق، وهذا الخيار كلّف الجماعة تهمة القومية أو «الجزأرة» التي ينتقدها بعضهم نقدًا لاذعًا، معتبرين أنها «بدعة ضالة» أو «تراجعًا قوميًا خطرًا»، بل اعتبرها بعض الكتّاب في تقويم نقدي فيه بعض التحامل والنزعة الأيديولوجية أنها ليست في مضمونها إلا «حرتقة أيديولوجية تصدر في أفق تكتيكي... عن مجموعة من استعارات أيديولوجية متناقضة ومتعارضة ترتدي شكل تسوية بين القوموية والإسلاموية، إنها - برأيهم - إسلامية مهجنة بقوموية تقع في الجزائر عند أقصى يمين التيار الإسلامو- قومي»[65].

ب- الاستقلالية التكاملية

إذا كانت الحركة الإسلامية في السودان بزعامة الترابي قد تبنت - في رفضها الاندراج التنظيمي ضمن التنظيم الدولي للإخوان - «التنسيق لا البيعة» كمبدأ حاكم للعلاقة بينها وبين الحركات الإسلامية الأخرى في العالم، فإن جماعة البناء الحضاري في الجزائر قدّمت طرحًا شبيهًا ينظّم العلاقة، في أفقها المحلي

---

(65) بوكراع، ص 184.

والدولي، بالحركات الشبيهة والمثيلة يقوم على مبدأ «الاستقلالية التكاملية»، وهو برأي الطيب برغوث مفهوم مركزي في فكر هذه الجماعة ومنهجيتها في الدعوة والبناء «قامت عليه علاقة التجربة بغيرها من تجارب وخبرات الأمة بصفة خاصة، والخبرة الإنسانية بصفة عامة»[66].

لكن هذا المبدأ لم يَنتُج في المقابل - مثلما يبرّر برغوث ذلك - «عن نزعة قطرية مغلقة أو غرور اعتدادي مرَضي بالنفس، بل هو ترجمة عملية... لفكرة مسافة التوازن الاستراتيجي التي كانت تقتضي موازنة الأبعاد والأولويات والخيارات في ضوء الأوضاع المحيطة... التي كانت تقتضي الانحياز المرحلي لخيار الاستقلالية الفكرية والحركية لضمان تماسك المجتمع وأمن جانب الدولة وحماية انسجام وتماسك وفعالية أداء الدعوة»[67]. والاستقلالية التكاملية في بعض مدلولاتها تعني الاستقلال الفكري والتنظيمي الذي يتواصل وينفتح على الجماعات الأخرى إن في الداخل أو في الخارج، انفتاح وتعاون وتكامل، لا انفتاح وتقليد واتباع؛ إذ تحتفظ كل جماعة بهويتها المستقلة وتنسّق علاقاتها بالآخرين بشكل يتكامل فيه الجهد ولا يتناسخ أو يتصادم، لتحقّق الهدف المشترك.

ج- النخبوية كخيار استراتيجي

لأنها نشأت في الفضاء الجامعي بمبادرة نخبة جامعية، بقيت هذه الجماعة من أكثر الجماعات نخبوية في الجزائر وربما في العالم الإسلامي، وركّزت في جهدها الحركي، منذ البداية على النخبة المتعلمة، وكانت الساحة الجامعية مضغة اهتمامها، لقناعة نخبة التأسيس بأهمية الصفوة في كل جهد تغييري، وفي أي عملية تحول حضاري منشود. ومن هذا المنطلق لم تعش الجماعة مثلما يقول الطيب برغوث «حدة أزمة الاختيار بين الصفوية والشعبوية»[68]، ولم «تستقطبها جاذبية التجميع وإغراءاته، بل ظلت وفية لقناعاتها بمركزية الصفوة الرسالية في التغيير الاجتماعي»[69].

---

(66) برغوث، أضواء، ص 70.

(67) المصدر نفسه، ص 220.

(68) المصدر نفسه، ص 67.

(69) المصدر نفسه، ص 69.

د- الانتقائية الحركية

لعل الذي يميز هذه الجماعة إضافةً إلى نزعتها النخبوية الواضحة هو صرامتها بخصوص العضوية النضالية في صفوفها، وهو ما كان محلّ انتقاد من عدد كبير من الإسلاميين الذي رأوا أن «أسلوب عمل الجزأرة كان شيئًا آخر... كان عملًا يشبه كثيرًا الماسونية» مثلما يقول القيادي السابق في الجبهة الإسلامية للإنقاذ أحمد مراني[70]؛ ومن بعض الملاحظين الذين رأوا أن الجزأرة «تحمل سمات مجتمع سري، نخبوي يمارس مبدئيًا في البنية تنوية (Noyautage) الأجهزة والسيطرة عليها»[71]، لِما رأوه من نفوذ عناصر عديدة تابعة لهذه الجماعة في بعض مؤسسات الدولة.

يؤكد الطيب برغوث هذا المنزع الاصطفائي في عمل الجماعة ويبرّره، في نقده منهجية عمل بعض الفاعليات الحركية الجزائرية الإخوانية التي كانت تعطي أولوية للعمل التجميعي للمشايعين والأنصار قائلًا: «كنا نحن في جماعة البناء الحضاري لا نطمئنّ كثيرًا إلى المنهجية التجميعية لبعض الاتجاهات الدعوية الأخرى التي كانت تبدو لنا متساهلة في هذا المجال الذي نعتبره نحن أمرًا في غاية الأهمية سواء من الناحية التربوية أو من الناحية الوقائية أو من ناحية فعالية الإنجاز الدعوي»[72]؛ فتأمين الحركة من الاختراق، وتسهيل انسيابيتها، وضمان فاعليتها ومردودها الدعوي، كانت برأيه قاعدة توجيهية مهمة للسلوك الاستيعابي الحركي للجماعة.

هـ- الانتساب إلى الفكر الإسلامي ذي المنزع الحضاري

يلحّ أنصار هذه الجماعة على أن حركتهم ليست ابتكارًا جديدًا غير مسبوق أو طفرة تاريخية، بل يرون أنها من الناحية الفكرية امتداد للاتجاه السنني الحضاري في الفكر الإسلامي عمومًا، والفكر المغاربي- الأندلسي خصوصًا الذي هو في

---

(70) حوار مع: أحمد مراني، «تنظيم الجزأرة يشبه الماسونية.. والسلطة غدرت بمصطفى بويعلي: الحلقة الأولى،» الشروق اليومي، 2/ 12/ 2012.

(71) بوكراع، ص 184.

(72) برغوث، أضواء، ص 72.

الأساس فكر منطقي عقلاني كلي بعيد عن الحرفية النصوصية، و/ أو التجزيئية، و/ أو التلفيقية، وتطوّر وانتهى إلى اتجاه يمكن أن نلمس بعض تجلياته في كتابات كثير من الرواد كابن رشد وابن حزم والشاطبي وابن خلدون وابن الأزرق وغيرهم... وأعادت إحياء الفكر مدرسة خير الدين التونسي في القرن التاسع عشر، وتولى مالك بن نبي تطويره في القرن العشرين، ووضع له الشيخان محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي قواعده[73]، ولعل في دلالات الاسم (البناء الحضاري) الذي ارتضته الجماعة عنوانًا لها دليلًا على التشبث بهذا الخط الفكري.

و- منطلق العملية التغييرية ثقافي

ليست أزمة المسلمين المعاصرة أزمة في العقيدة أو أزمة في الاقتصاد أو أزمة في السياسة، إنها أزمة شاملة لا ينفع معها التشخيص والتحليل التذريري؛ الأزمة إذًا هي أزمة حضارية وثقافية، وتاليًا فإن كل انطلاقة نحو التغيير ينبغي أن تنطلق من هذا الأفق، بمعنى أن منطلق العملية التغييرية هو منطلق ثقافي بامتياز.

ز- مبدأ القيادة الجماعية والشورى الملزمة

على غير ما انتهجته الجماعات الإخوانية من مبدأي الشورى المعلمة والقيادة الزعامية الفردية في إدارة شؤون المؤسسة الإدارية والتنظيمية، اتجهت جماعة البناء الحضاري إلى إرساء نوع من الإدارة الديمقراطية في تسيير الشأن التنظيمي؛ إذ اعتمدت مبدأ القيادة الجماعية التي يخفت فيها صوت الزعيم ويحضر فيها صوت المؤسسة، كما اعتُمد مبدأ الشورى الملزمة بدلًا من الشورى المعلمة. ومما يؤكد صحة العمل بهذا المبدأ ما شرحناه، في غير هذا الموضع، من موقف نخبة الجماعة من اتجاه زعيمها الأول ابن شيكو إلى التصوف؛ فهو على الرغم من مكانته وسبقه في التأسيس لم تنجر معه الجماعة إلى اختياراته وقناعاته الخاصة، أمّا مبدأ التداول الديمقراطي على أعلى الهرم التنظيمي فذكر الطيب برغوث في معرض حديثه عن هذه المسألة، أنّ خمسة مسؤولين تداولوا قيادة الجماعة بمعدل

(73) المصدر نفسه، ص 127، وأنور هدام، «التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة في البلدان المغاربية،» مجلة كنعان (23 حزيران/ يونيو 2007)، <http://www.kanaanonline.org/articles/01191.pdf>.

ستّ سنواتٍ لكل واحد منهم خلال 30 سنة تقريبًا[74]، وهو مسعى - إذا صح وقوعه - قلّما نجده في مسيرة عمل الجماعات الإسلامية سواء أكان على الصعيد الإقليمي أم العالمي؛ إذ يعتلي قادة المؤسسة من مرتبة الشيخ أو الزعيم أو القائد منصب الرئيس إلى غاية الوفاة.

رابعًا: على سبيل الختم (الاستنتاجات)

نخلص من هذه المقالة الموسّعة إلى جملة من الاستنتاجات والخلاصات المفصلية، بخصوص موضوعة المحلي والعالمي في تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر، لعل أهمها ما يأتي:

- إن مسألة الخصوصي والعالمي هي مسألة يمكن لنا تأكيد طرحها في الساحة الحركية الجزائرية منذ سبعينيات القرن العشرين، لكنها في هذه الفترة اكتست الطابع الفكري بين تيارات بعضها يحتفي بالخصوصي المحلي، وبعضها ينتصر للفكر المشرقي الوافد، ولا سيما الإخواني منه.

- إن مسألة الخصوصي والعالمي شهدت كثافة وحدّة في الطرح من زاويتيها الفكرية، والتنظيمية خصوصًا، بعد منتصف الثمانينيات عندما طرحت في الساحة مسألة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين؛ حين انقسمت إزاءها هذه الفاعليات بين مرحب بها وسالك فيها، وبين مفضل للمحلي فكرًا وتنظيمًا، ومتقبل للفكري من دون التنظيمي، وعلى هذا الأساس تكرّس واقع حركي جزائري مستقطب بين جماعات ثلاث هي: البناء الحضاري، الإخوان المحليون، الإخوان العالميون.

- تعاملت الحركة الإسلامية في الجزائر مع الخبرة الحركية الإسلامية الوافدة من المشرق العربي والإسلامي على صعيد الفكرة، وعلى صعيد التنظيم، خصوصًا مع خبرة جماعة الإخوان المسلمين المصرية بأشكال متنوعة؛ فهناك من انفتح على هذه الخبرة انفتاح انتفاع، من دون تقليد، معتبرين هذه الخبرة حكمة يمكن الأخذ منها والترك بما يتلاءم مع حاجات المحل وخصوصياته، وبأن هذه الخبرة هي منتج إنساني ليست له أي صفة مرجعية أو إلزامية، وهناك من انفتح على هذه الخبرة على سبيل التكرار والتقليد.

---

(74) برغوث، أضواء، ص 118.

- كان لهذا الاستقطاب بين الخصوصي والعالمي في السياق الجزائري آثار سلبية انعكست في مستوى العمل الحركي الإسلامي، خصوصًا في فترة الثمانينيات، ويمكن أن نلخصه في مستويات ثلاثة:

• **الصراع على الفضاءات الدعوية (مساجد الأحياء الشعبية، مساجد الأحياء الجامعية...)**: باعتبارها فضاء النشاط الأول، وحدثت في الكثير من مساجد الأحرام الجامعية ومساجد الأحياء الطالبية صراعات شديدة بين أتباع الجماعات الثلاث، مرة بين أتباع جماعة البناء الحضاري وأتباع جماعة الشرق، ومرة بين أتباع جماعة الإخوان العالميين وجماعة البناء الحضاري، ومرة بين أتباع جماعات الإخوان العالميين والمحليين، وهو ما كرّس مشهدًا سلبيًا للاهتلاك الذاتي في داخل الصف الإسلامي؛ فبعدما كان الصراع بين الإسلاميين واليساريين تحول الصراع إلى صراع إسلامي - إسلامي.

• **الصراع على استقطاب المشايعين والأتباع**: لأن كل طرف كان يسعى إلى الامتداد على حساب الطرف الآخر وتوسيع عدد الأتباع والمشايعين، ليتقوى في داخل الفضاء الجامعي، وبالتالي لتصبح له القدرة على السيطرة على هذا الفضاء المسجدي أو ذاك... وانعكس هذا الصراع الإسلامي - الإسلامي على قدرة هذه الجماعات على تعبئة مجندين جدد، بعدما اتسعت أعداد النافرين من هذه الحرب الباردة بين الجماعات، الأمر الذي استدعى طرح مسألة مهمة في منتصف الثمانينيات هي مسألة إيجاد صيغة توحيدية للعمل الإسلامي في الجزائر وهيئة عليا جامعة لتأطيره حتى تكون المرجع الأول للجميع، فأثمر هذا ما سمي برابطة الدعوة الإسلامية التي تزعمها الشيخ أحمد سحنون، وضمت ممثلين عن جميع التيارات والجماعات الإسلامية في الجزائر.

• **الصراع على جبهة العمل السياسي**: لم تكد حرب الصراعات والصدامات تنتهي على جبهة «الدعوة»، حتى دخلت الحركة الإسلامية في الجزائر في ساحة معركة جديدة ستعمل على تعميق الانشطار والاستقطاب، وسيجري فيها تجاوز رابطة الدعوة، إنها انفتاح جبهة العمل السياسي بعد عام 1988؛ إذ بدأ بعض هذه الجماعات يسعى إلى الظهور إلى العلن، وعندما أخفق جهد التقريب والتوحيد أعلن كثيرٌ منها تأسيس واجهاته السياسية.

في الختام، ينبغي أن نؤكد مرة أخرى أهمية تعميق جهد الاشتغال على موضوعة الحركة الإسلامية في الجزائر وتوسيعه، من زوايا نظر أخرى لأن هذه الحركة لا تزال - برأينا - في حاجة إلى مزيد من العناية والبحث المركّز، حتى نستطيع في الأخير تشكيل صورة علمية دقيقة وموضوعية إزاءها، بعيدًا عن منطق التهوين أو منطق التهويل.

الفصل الخامس

الدولة الإسلامية من القرآن إلى السلطان
ومن الأمة إلى العصبية
تحليل تاريخي للتحول

امحمد جبرون

شهدت الدولة الإسلامية منذ تأسيسها في عهد النبي، إلى أن رسخت أركانها خلال العصر الوسيط، تحولين جوهريين: **الأول**؛ يتعلق بتحولها من دولة القرآن (السلطة الأخلاقية) إلى دولة السلطان (السلطة القهرية)، **والثاني**؛ يتجسد في تحولها من دولة الأمة إلى دولة العصبية. وعلى الرغم من الدراسات الكثيرة المنجزة في هذا الموضوع، فإننا - في ضوء المستجدات التي يشهدها العالم العربي - نعتقد أن الموضوع بحاجة إلى إعادة نظر.

سيجد القارئ، في هذه الدراسة، عددًا من الأفكار الجديدة التي تضفي على التحول السياسي العميق الذي شهدته الدولة الإسلامية طابعًا موضوعيًا، وأنه لم يكن انحرافًا سياسيًا وأخلاقيًا، كما يتصور كثيرون من الإسلاميين، بل كان ضرورة تاريخية اقتضتها روح العصر وأحواله.

أولًا: الخلافة الراشدة
الدولة الإسلامية من القرآن إلى السلطان

تمثل الخلافة الراشدة في الفكر السياسي الإسلامي، وعند جمهور المسلمين أنموذجًا سياسيًا تامًا، اتصف بجميع صفات الكمال السياسي، وعلى جميع المستويات، إلى درجة لا تكاد تجد أحدًا من المتقدمين والمتأخرين، شكك في هذا الكمال، أو - على الأقل - تصدى لبيان حدوده وخصوصياته. ولعل السبب في هذه النزعة إلى تصور الخلافة، هو ارتكاز أصحابها على منسوب العدل الذي تحقق في عصرها، ومناقب الخلفاء، وسيرهم الطاهرة، وخصالهم العلية، التي لا يرقى إليها الشك، وفي المقابل إهمالهم البنيات السياسية، والمؤسساتية، والمنجز «الدستوري».

أدى هذا التصور «الكمالي» لدولة الراشدين - في جميع العصور - إلى

إرباك خطوات المسلمين، وتطلعهم إلى «دولة إسلامية حديثة»، حتى إنه استبد بالعقول والألباب، ومارس عليها إغراءً قويًا، لا يقاوم، إلى درجة أن الخلافة الراشدة أمست مثالًا يقع أمامنا، نسعى إلى تحقيقه؛ ولا يقع وراءنا، نستفيد منه. وفي هذا الاتجاه كرست تيارات إسلامية معاصرة كثيرة عملها لاستعادتها وبنائها، باعتبارها أكمل أوجه الدولة الذي تتحقق معه غايات الوجود الإنساني وكمالاته الدينية والدنيوية. فهل هذا التصور «الكمالي» لدولة الراشدين تصور موضوعي - تاريخي، تؤيده الوقائع وتطورات الحوادث في العقود الثلاثة التي استغرقتها الخلافة الراشدة، أم إنه تصور لاحق، من إنشاء المتأخرين، يعكس ميلًا واضحًا إلى الأسطرة والطوبى؟

إن المسلمين بعد وفاة النبي وجدوا أنفسهم فجأة أمام مشكلة الخلافة التي لم يواجهوا شبيهًا لها في السابق، ولم يهيئوا أنفسهم - قبليًا - لمواجهتها؛ فمحمد مات ولم يستخلف، ولم يعهد - بوضوح وصراحة - إلى أحد من بعده، الأمر الذي صعب على الصحابة مأمورية الاستخلاف، وأكرههم على معالجة أمره، وبتّه، بكل ما أوتوا من حكمة وتعقل، نظرًا إلى الأخطار المحدقة بـ «الجماعة»، في حال التهاون، وآلت الخلافة بعد مفاوضات شاقة وعسيرة إلى أبي بكر، ثم عمر من بعده، فعثمان، وعلي، واستغرقت نحو 31 عامًا، بذل خلالها الخلفاء الراشدون طاقتهم من أجل إرساء قواعد دولة إسلامية قوية، وقادرة على الصمود في وجه العواصف السياسية من جهة، وتأطير الفاعلية الحضارية للمسلمين من جهة ثانية؛ فبعد تأسيسها على يد أبي بكر، وإلى نهايتها، واجهت الخلافة الراشدة مجموعة من المشكلات والصعوبات، تتعلق في معظمها بالفراغ السياسي الكبير الذي خلّفه غياب الرسول، والمحاولات «المستحيلة» لتعويضه، الشيء الذي جعل الخلافة الراشدة، منذ بيعة أبي بكر وإلى عام الجماعة، مشروعًا انتقاليًا من الدولة النبوية إلى الدولة المدنية (التاريخية).

حاول الخليفة أبو بكر، ومن جاء بعده، تقديم أنفسهم للناس أنهم مجرد مستأمنين على إرث النبوة، وشرعيتها السياسية، وأقصى غاياتهم حسن الاتباع، والسير في الرعية بسيرة الصلحاء، غير أن هذا التعريف للخلافة والخليفة أوقع رئيس الدولة (الخليفة) بعد مدة وجيزة من توليه في جملة من المآزق السياسية، كان أخطرها مأزق الشرعية السياسية؛ فمحمد كان يأمر فيطاع، باعتباره نبيًا أولًا

وأخيرًا، وبالتالي كانت جل قراراته السياسية يختلط فيها الدين بالدنيا، أما أبو بكر ومن جاء بعده من الخلفاء فكانوا يلتمسون الطاعة من الرعية، باعتبارهم خلفاء للرسول في الدنيوي، بعد انقطاع الديني بوفاته.

كان الصحابة الكرام، وفي مقدمهم الخلفاء الراشدون، مدركين هذه النقلة النوعية في الاجتماع السياسي الإسلامي، ويدل على ذلك ما انتهى إلينا من آثار تتعلق بهذا الموضوع منسوبة إلى الرعيل الأول، ومن أشهرها، وأبلغها دلالة، خطاب أبو بكر الصديق بعد توليه الخلافة، الذي جاء فيه: «يا أيها الناس، إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطيق؛ إن الله اصطفى محمدًا على العالمين وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوموني»، ومن ثم فالخليفة أبو بكر كان يدرك جيدًا الفارق الكبير بين وضع النبي ووضعه، وعلى هذا الإدراك تأسست - باكرًا - مدنية الدولة الإسلامية، على مستوى الوعي أولًا، ثم الواقع ثانيًا. وبالتالي، فالشرعية الدينية (الرسالة) للحاكم أو الإمام انقطعت بانقطاع النبوة، ومباشرة بعد وفاة النبي، وبقيت الشرعية المدنية (الدنيوية)، القائمة على حاجات ومصالح موضوعية توحد جميع المنتسبين للدولة، وتعتبر حوادث السقيفة، وحروب الردة، والتمرد على عثمان... توترات حاسمة، بُنيت على أساسها هذه الشرعية الجديدة.

في هذا السياق، تبدو المشكلات التي واجهتها الخلافة في هذا الطور الانتقالي، مناسباتٍ وأوضاعًا موضوعيةً سانحة لاستكمال بناء مشروع الدولة من جهة، وتجسيدًا لتاريخية الانتقال من دولة الرسول إلى دولة المسلمين من جهة ثانية، لانها الحلول والأجوبة التي استقر عليها اختيار الأمة أمست، طوعًا أو كرهًا، العمود الفقري لمفهوم الدولة الإسلامية في المستقبل.

يعزى معظم الحوادث/ المشكلات التي عرفتها الخلافة الراشدة، خصوصًا تلك المتعلقة بالردَّة، والبيعة (شرعية الخليفة) والطاعة وعدالة الخليفة... إلخ، إلى سببين رئيسين: مقاومة الثقافة السياسية القبلية، وإصرارها على العودة بعدما غيبتها النبوة؛ والغياب شبه الكلي للسلطة القهرية على مستوى بنية الدولة وعمرانها السياسي، لأن الخلفاء اكتفوا بالسلطة الأخلاقية في تدبير الشأن

الداخلي أسوة بالرسول، ومن ثم، يعزى جانب كبير من معاناة دولة الراشدين وتأخر نضجها السياسي والمؤسساتي... إلى تشغيب القبيلة على الدولة، وغياب السلطة القهرية، ولا أدل على ذلك النهاية المأساوية لثلاثة من الخلفاء الراشدين الذين قضوا غيلة.

1- القبيلة في مواجهة الدولة: حرب الردّة أنموذجًا

مباشرة بعد وفاة الرسول، وتسمية أبي بكر الصديق للخلافة، اضطربت دنيا الإسلام اضطرابًا شديدًا، وتزلزلت الأرض تحت أقدام الخليفة، وبدأ عدد من العرب في أنحاء متفرقة من الجزيرة يعلنون عصيانهم على الخليفة الجديد، ويمتنع عما كان يقدمه للرسول. وألِف المؤرخون وأصحاب السير على تقديم هذا الاضطراب السياسي العظيم الذي أصاب الأمة على أنه ردّة دينية، وخروج من الإسلام بعد وفاة النبي، فالسؤال الذي يُطرح في هذا السياق - بعد قراءة نصوص المتقدمين - هل الردّة التي واجهها الخليفة أبو بكر خروج عن الدين أم خروج عن الدولة؟

إن أهم مظهر من مظاهر الردّة الذي اشتهر ذكره بين المؤرخين وغيرهم، ويتساوى الناس في إدراكه، امتناع فئة واسعة من العرب عن أداء الزكاة للخليفة أبي بكر الصديق بعد وفاة النبي، من دون أن يتركوا باقي الفرائض التي فرضها عليهم الإسلام، أو يطعنوا في نبوة محمد، ومن ثم فالردَّة من هذه الناحية مفهوم ملتبس، وغير دقيق، فهي لم تكن ردة شاملة وكلية عن الإسلام، كما ينطبع في الذهن بالوقوف عند لفظها، بل كانت بوجه عام، وإذا رمنا الدقة، ردة جزئية، تروم التخلص من الأعباء المالية للإسلام.

إن هذا الرجوع الجزئي عن الإسلام، خصوصًا عن الركن المالي منه، على أهميته الدينية والإيمانية، كان مغزاه السياسي كبيرًا؛ فالعرب برفضهم أداء الزكاة بعد تولي أبي بكر الخلافة، دشنت عودة سريعة إلى القبلية، وتخلت - عمليًا - عن إطار الدولة الذي أسسه النبي؛ إذ كانت الصدقات الركن الوحيد من بين أركان الإسلام الخمسة الذي يتجلى عنده مفهوم الدولة ككيان سياسي، ويقتضي تدبيرها سلطة، وجهازًا فوق القبيلة، في حين لا تتطلب باقي الأركان ذلك.

من ثم، كان العمال الذين يبعثهم الخليفة إلى القبائل والأمصار والذين يجسدون الدولة هم أساسًا عمال الصدقات، كما أن الزكاة كانت المورد الأساس للدولة الذي يسمح لها بالقيام بوظائفها الرئيسة الفوق - قبلية، خصوصًا تجهيز الغازي وسد الثغور، وذلك بتصرفها في سهم «وفي سبيل الله» الذي نصت عليه آية الزكاة، الأمر الذي جعل قضية تحصيل الزكاة في بداية خلافة أبي بكر قضية حيوية واستراتيجية بالنسبة إلى الدولة الإسلامية، وأساس استمرارها ودوامها.

إن الصلة بين رفض الزكاة والتقهقر نحو القبيلة ليست مجرد فرضية نظرية، القصد من طرحها اختبار صدقيتها، وإغناء النقاش، لكنها صلة موضوعية وتاريخية يشهد لها أكثر من دليل، فالمصادر التاريخية العربية التي وصلتنا تحفل بالأدلة والوقائع التي تبرهن على هذا التقهقر؛ ومباشرة بعد ظفر أبي بكر بالخلافة، جاءته وفود العرب، باستثناء قريش وثقيف، مرتدين يقرون بالصلاة ويمنعون الزكاة، حيث «لم يكن العنصر الديني في صفائه هو الذي يضايقهم تمامًا، بل كان يضايقهم البعد الدولي بشكل أشد، بعد دفع غرامة». ومما لا شك فيه، أن موافقة الخليفة على طلب كهذا، كانت ستؤدي حتمًا، وبشكل مباشر إلى قطع الصلة السياسية بين دولة الخلافة والقبائل. وترافقت هذه الصحوة القبلية، والحنين إلى سلطان القبيلة مع انبعاث بعض التقاليد الجاهلية من قبيل الأحلاف التي كانت قبل الإسلام، مثل حلف غطفان وبني أسد... وثارات القبائل بعضها من بعض... إلخ.

من ناحية أخرى، تؤكد اللغة التي كتبت بها أخبار الردة، والتي حفظت لنا المصادر التاريخية عينات معبرة منها، الطابع القبلي لهذا الحادث؛ فالردة في أغلبية الحالات كانت ردة جماعية للقبيلة، ونادرًا ما كان يحدث انشقاق بين خاصتها وعامتها في هذا الجانب، كما أن رؤساء القبائل كان لهم دورٌ كبيرٌ في إدارة وقائعها وحوادثها، فعلى سبيل المثال المفاوضة على الزكاة بين الخليفة والمرتدين كانت تجري مع رؤساء القبائل.

بناء على هذا، فإن الردة التي شهدها عهد أبي بكر كانت - بالدرجة الأولى - ردَّة عن المضمون السياسي للإسلام، وليست ردة عن الإسلام كدين؛ فالمرتدون كانوا يطمحون إلى تفكيك الكيان السياسي الناشئ حديثًا الذي تتوحد تحته القبائل، ويمارس سلطة سياسية فوق القبيلة، وفوتت صرامة أبي بكر في معالجة

هذا الاضطراب الفرصة على القبلية للعودة إلى الجاهلية من جديد، وأنقذت جنين الدولة الإسلامية.

2- الخلافة الراشدة وبناء وازع السلطان

إن الشرعية السياسية في الدولة الإسلامية بعد الرسول شرعية مدنية صرفة، تعكس تناقضات الجماعة وتوافقاتها المختلفة ومستوى نضجها السياسي، ولعل أبرز دليل على مدنية هذه الشرعية ما جرى في سقيفة بني ساعدة، حيث تمت الإمامة استنادًا إلى مفاوضة حرة ومناظرة متكافئة بين جميع الأطراف الذين حضروا هذا «الجمع العام».

اتفق الصحابة الكرام وجميع المؤتمرين الذين حضروا السقيفة اتفاقًا حرًا ونزيهًا على تولية أبي بكر الصديق الخلافة، ولم يؤثر في قيمة هذا الاتفاق وصدقيته معارضة بعضهم له أو عدم حضورهم، ومنذ ذلك الحين، أمست البيعة أساس الولاية ومناط الشرعية. ولم يستطع أحد من الخلفاء الراشدين بعد أبي بكر تجاوزها، وتولي هذا المنصب عنوة، ومن دونها. غير أن إجماع الأمة على مبدأ البيعة، وتكرار اللجوء إليها في حال انفراط عقد الشرعية، ينبغي ألا يحجب عن أذهاننا التباين الكبير بين صور تنزيلها، فبيعة أبي بكر تختلف عن بيعة عمر، وبيعة عمر تختلف عن بيعة عثمان... إلخ.

واجهت البيعة في عصر الراشدين تحديات كثيرة، كادت تعصف بالجماعة الإسلامية ككيان سياسي، ومن أخطر هذه التحديات: إخلال أحد أطراف البيعة ببنود العقد وشروطه، سواء أكان هذا الإخلال حقيقة أم مجرد تأويل أم سوء فهم وتواصل. ولا يخفى على أحد الأثر السلبي لهذا الخلل في شرعية الحاكم، واستقرار الجماعة، وتجلى هذا الضعف على مستوى مبدأ البيعة وبشكل سافر في خلافة عثمان الذي تبددت شرعيته، وارتفعت هيبته بعد اتهامه بالإخلال بشروط البيعة.

واجه الخليفة عثمان معارضة شديدة من فئات مختلفة من الرعية، بعد نحو تسع سنوات من الحكم، وكانت البداية الملموسة لهذه المعارضة من الكوفة، ثم انتشرت إلى باقي الأقاليم، ولا سيما البصرة ومصر. وكانت مادة هذه المعارضة

ووقودها الرئيس السياسة التي اتبعها الخليفة عثمان وولاته في تدبير الثروة وتوزيع موارد الفتوح، فبغض النظر عن خصوص الأسباب والتفصيلات الكثيرة، والروايات المتضاربة التي يذكرها المؤرخون عن نشأة الخلاف بين عثمان ورعيته، فإن الثابت والمؤكد أن أصلها يعزى إلى اعتراضات الناس على السياسة المالية لعثمان، وسخطهم على مظاهر الاستئثار بالثروة - بحسب دعواهم - التي ظهرت على بعض ولاة عثمان، وبني أمية، وإيثاره قرابته... ومن الأشياء الأخرى التي أخذها بعضهم على عثمان وعدُّوها تحديثًا في الدين وخروجًا على سنّة الشيخين أبي بكر وعمر، إتمامه الصلاة في السفر وكانت لا تتم، وجمعه القرآن، ومن ثم تطورت هذه المؤاخذات بشقيها المالي والشرعي إلى مطالبات بعزل الخليفة والثورة عليه.

وضع الثوار الخليفة عثمان بين ثلاثة خيارات صعبة، إما تنفيذ مطالبهم وعلى رأسها: عزل «الولاة الظلمة» وردّ المظالم إلى أهلها؛ وإما الاستقالة وإفساح المجال لغيره من الصحابة لتولي هذا المنصب؛ وإما السيف. وأمهلوه مدة من الزمان، قدّرها بعضهم بأربعين يومًا، أقاموا خلالها على المدينة وحاصروها وأهلها. ولم تفلح جميع مساعي الوساطة بين الطرفين التي قام بها عدد من أعيان الصحابة والمدينة في فض الخلاف، وتهدئة الوضع، وعلى رأسهم علي، فسرعان ما تطور الخلاف نحو الأسوأ، وبادر بعض الثوار إلى قتل الخليفة عثمان في داره، وقضى الله أمرًا كان مفعولًا.

السؤال الذي يُطرح في هذا السياق، هل أخلّ عثمان فعلًا بالتزاماته الشرعية التي تحمّلها بموجب عقد البيعة؟ هل ما قذفته به قوى المعارضة من سوء تدبير مالي وشرعي كان صحيحًا، وذا صدقية؟ هل كان هناك إمكان أمام الخليفة عثمان لتفادي ما حصل؟

هذه الأسئلة وغيرها، تضعنا أمام فرضيات جديدة لفهم الأزمة السياسية الشاملة التي أصابت الخلافة الراشدة في عهد عثمان؛ فتقلد عثمان الخلافة استنادًا إلى بيعة شرعية دخلت فيها الخاصة والعامة على حد السواء، وقال مقالته الشهيرة في عقب تنصيبه: «إني قد حمِّلت وقد قبلت؛ ألا وإني متبع ولست بمبتدع، ألا وإن لكم علي بعد كتاب الله عز وجل وسنّة نبيه صلى الله عليه وسلم ثلاثًا: اتباع

من كان قبلي في ما اجتمعتم عليه وسننتم، وسن سنّة أهل الخير في ما لم تسنوا عن ملأ، والكف عنكم إلا في ما استوجبتم». وحاول عثمان الوفاء بالتزاماته، واحترام تعهداته طوال مدة خلافته، وكان في أغلبية قراراته وسياساته متبعًا أكثر مما كان مبتدعًا، وبالتالي أغلبية ما رمته به قوى المعارضة كان مجرد توهمات، وأباطيل لا أساس لها من الصحة، ففي ما يتعلق بظلم الولاة والعمال، استعفي عثمان أكثر من مرة وأعفى، مع قناعته أن الاستمرار بالاستجابة لكل معارضٍ، مستعفٍ، مفسدة للسياسة والتدبير، فعزل أبو موسى عن البصرة بعد أن استعفاه أهلها، وعزل الوليد بن عقبة عن الكوفة بعد اتهام أهلها له بشرب الخمر، ولم يكتف في هذا الباب بالنظر بما يصله من شكاوى على العمال، بل أرسل عيونًا لمراقبة سلوكهم، واستقصاء خبرهم في أمصارهم، وكتب لأهل الأمصار يحضهم على رفع شكواهم إليه في الموسم.

أما في ما يتعلق باتهامه بتفضيل قرابته، في المناصب والعطاء، وعلى حساب باقي الفئات، فنفى الخليفة هذه التهمة نفيًا قاطعًا، فقال: «إني أحب أهل بيتي وأعطيهم؛ فأما حبي فإنه لم يمل معهم على جور، بل أحمل الحقوق عليهم، وأما إعطاؤهم فإني ما أعطيهم من مالي، ولا أستحل أموال المسلمين لنفسي؛ ولا لأحد من الناس؛ ولقد كنت أعطي العطية الكبيرة الرغيبة من صلب مالي أزمان رسول الله، وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما...؛ وما قدم علي إلا الأخماس، ولا يحل لي منها شيء؛ فولي المسلمون وضعها في أهلها دوني، ولا يتلفت من مال الله بفلس فما فوقه؛ وما أتبلغ منه ما آكل إلا مالي».

حاول عثمان ومعاونوه إقناع معارضيهم ببطلان اتهاماتهم، وألحوا عليهم بالرجوع إلى الطاعة، والحفاظ على الجماعة، مستعملين جميع الوسائل «الدبلوماسية»، غير أن محاولاتهم أخفقت، وأصر المعارضون بجميع أنسابهم على نقض البيعة، بذريعة إخلال الخليفة بشروطها، ونجحوا في ذلك، على الرغم من قلة عددهم، وفساد حجتهم.

السؤال الذي يطرح في هذا المقام: ما الذي كان ينقص عثمان حتى يحسم الأمور لمصلحة الشرعية، ويقضي على التمرد؟ هل - فعلًا - كانت أزمة خلافته أزمة «عقد» (شرعية)، أم أزمة سلطة؟

إذا استعدنا مجريات الحوادث وتحركات المعارضة على مستوى الدعاية أو على مستوى الفعل الميداني، يبدو أن الأزمة التي شابت الخلافة الراشدة أيام عثمان كانت أزمة سلطة بالدرجة الأولى، وما كان في حوزة الخليفة من سلطات لم يكن لينفعه في كسر شوكة المعارضة غير الشرعية، وإعادة الأمور إلى نصابها؛ فالسلطة التي خولته إياها البيعة كانت سلطة خاصة ومميزة، تبتعد كثيرًا عما نفهمه اليوم من هذه الكلمة؛ والسلطة التي كانت في يد الخليفة عثمان والخلفاء من قبله هي سلطة أخلاقية، تعتمد أساسًا على وازع القرآن والاستقامة الدينية والأخلاقية للأمة، وهي السلطة نفسها التي كان يمارسها النبي في حياته، باعتباره نبيًا، وورثها عنه صحابته، بمن فيهم المتعاقبون على كرسي الخلافة من بعده، ومن ثم، فقرارات الخليفة وتوجيهاته نافذة نفوذ الأخلاق والإيمان في القلوب والعقول، وقاصرة، ولا أثر لها في الواقع في حال العكس.

بالتالي، لم يكن تحت التصرف المباشر للخليفة عثمان جيش قوي، أو جهاز شرطة، أو فرق أمنية...، كما لم تكن في المدينة المنورة عاصمة الخلافة، وحيث مقام الخليفة، حامية عسكرية، أو شرطة...، تقوم بالمهمات الأمنية، وكان جيش الخلافة (الأجناد)، المعبّر عن شوكتها وقوتها، متمركزًا في الأقاليم الثغرية النائية في العراق والشام ومصر متفرغًا للفتح، ولا يعتبر نفسه «جيش الخليفة»، بل جيش المسلمين والجماعة.

كان الخليفة عثمان في حال اضطراره إلى استعمال القوة ضدّ أحد في حدٍّ أو غيره، يستعين بأهل المدينة وجمهورها، من دون أن تكون الجندية وخدمة الخليفة وظيفة من يستعين بهم، أو في بعض الحالات يسند هذا الأمر إلى أصحاب الحقوق. وذكر المؤرخون وقائع عدة دالة على خلو يد الخليفة من السلطة القهرية، فعلى سبيل المثال أمر الخليفة عثمان سعيد بن العاص بتنفيذ حد شارب الخمر (الجلد) على الوليد بن عقبة، من دون أن يكون «متخصصًا» بهذا العمل، وأدى ذلك إلى عداوة بين أهل سعيد والوليد، كما أمر ابن فيروز بالثأر من طلحة لمقتل أبيه، وفي حادثة حد الساحر وقتله في الكوفة تقدم عثمان إلى الناس في ألا يقيموا الحدود من دون السلطان، الشيء الذي يؤكد اختصاص العامة بالتنفيذ واكتفاء الإمام بصون العدالة.

بالتالي، فإن الثوار الذين توافدوا على المدينة من أطراف الدولة من الكوفة والبصرة ومصر، لم ينفع معهم وازع القرآن، وهم متهمون بأخلاقهم، وديانتهم، وتدل على ذلك مجموعة من المواقف المنسوبة إليهم في أثناء هذه الأزمة، ومن أقبحها: تمرد مالك بن الحارث الأشتر في الكوفة، وخروجه على طاعة الخليفة؛ إقدام محمد بن أبي بكر على اقتحام دار الخليفة عثمان، والأخذ بلحيته، من دون مراعاة لسن أو سابقة في الإسلام، وفضل على الرسالة؛ منعهم علي من الوصول إلى عثمان حين طلبه؛ وقال عنهم أبو جعفر القارئ مولى ابن عباس المخزومي: «وكانوا يدًا واحدة في الشر، وكان حثالة من الناس قد ضووا إليهم، قد مرجت عهودهم وأماناتهم، مفتونون». واستغلوا غياب السلطة القهرية، ليعبثوا بأمن دولة الخلافة واستقرارها. ومن ثم، فالمحنة التي تعرّض لها عثمان تعزى أسبابها في العمق إلى اكتفاء دولته بالمفهوم الأخلاقي للسلطة، واستغنائه شبه الكلي عن مفهومها القهري، فخروج أطياف من الناس على الخليفة - عكس ما يعتقد كثيرون - هو من جهة تجرؤ على حقوق الخليفة، وفي مقدَّمها حق الطاعة، وعجز هذا الأخير من جهة ثانية عن حماية حقوقه، استنادًا - فحسب - إلى سلطة الأخلاق. فالفتنة التي أصابت الأمة في عهد الخليفة عثمان لا تتعلق أبدًا بضياع حقوق الأمة، واستخفاف عثمان بها، كما تحاول أن تصور لنا ذلك دراسات وبحوث تاريخية وسياسية عدة، لكنها في الجوهر تتعلق بضياع حقوق الخليفة، وفي مقدَّمها حق الطاعة الذي لا يسقط أبدًا بالتهم والشبهات التي ذكرها الثوار، والتي سبق للخليفة نفيها، وفي أكثر من مرة، ومناسبة، لكن من دون جدوى.

واجهت الدولة الإسلامية بعد وفاة النبي، إجمالًا، أزمات متعددة، غير أن أخطر هذه الأزمات وأشدها تهديدًا لاستمرار الكيان السياسي الإسلامي ودوامه، أزمتا الردَّة، والخروج على الخليفة عثمان، فالأولى حاولت أن تفرغ الإسلام من محتواه السياسي، وقتل جنين الدولة في صلبه؛ بينما الثانية كشفت عن عيب بنيوي رافق الدولة الإسلامية منذ وفاة الرسول، وهو استغناؤها بالسلطة الأخلاقية عن السلطة القهرية.

استطاع الخليفة أبو بكر الصديق بما أوتي من صلابة في الحق، وإصرار عليه، قمع النزعات القبلية التي عادت إلى الظهور في شبه الجزيرة العربية، مستغلة غياب

الرسول عن المشهد، بعد حروب طويلة وقاسية، وبالتالي إنقاذ مفهوم الدولة من التلاشي. أما في ما يتعلق بافتقار الخلافة الراشدة إلى السلطة القهرية، فأظهرت الحوادث التي شهدتها خلافة عثمان، وحتى ولاية معاوية، حاجة الدولة الإسلامية الماسّة إلى السلطة القهرية، حتى تستقر أحوالها، وتأمن سبلها، وتمكنت من ذلك في عهد الخليفة معاوية.

ثانيًا: الدولة الإسلامية التاريخية من شرعية الأمة إلى شرعية العصبية

دخلت دولة الراشدين، بعد اغتيال الخليفة عثمان، في أزمة حادة وعنيفة، أعادت المسألة السياسية في الإطار الإسلامي إلى المربع الأول، فافترقت الجماعة، واختلف الصحابة، وتنازعوا الأمر بينهم... إلخ. واستغرقت هذه الأزمة نحو ست سنوات، وهي المدة الفاصلة بين مقتل عثمان في عام 35هـ وبيعة معاوية في عام 41هـ، وكانت مليئة بالفظائع والأهوال، وفُقد فيها خيرة الصحابة. ولم تستطع الدولة الإسلامية الخروج من هذه الأزمة، واستعادة الاستقرار والهدوء، طوال هذه السنوات، إلا بعد إدخال تغييرات جذرية على مصادر الشرعية السياسية بالنسبة إلى هذه الدولة.

كانت الدولة في الإطار الإسلامي، وفي هذا الزمان المبكر من تاريخ الإسلام، مقتضى سياسيًا حيويًا، اقتضاه الانتماء الديني الموحد إلى الجماعة؛ وحالة الحرب (الفتوحات) مع الجوار غير الإسلامي في الشرق والغرب؛ وخصوصية النظام القانوني الإسلامي... إلخ، وتعتبر الخلافة الراشدة الترجمة السياسية العفوية والتلقائية لهذه المقتضيات، غير أن التحديات الجسيمة التي واجهت دولة الراشدين، والأزمات المتوالية - الدورية التي عاشتها من جهة، والضرورة الملحة لاستمرار الكيان السياسي الإسلامي من جهة ثانية، أكرهت الدولة الإسلامية على الاستسلام إلى سنن التاريخ وقوانينه، والتخلي عن عفويتها ومثاليتها التي طبعتها في عصر الراشدين، والتي تسببت لها في معاناة كثيرة، وأسلَمَتها إلى الفتنة.

إن الدولة الإسلامية التاريخية التي دشنها معاوية بن أبي سفيان في عام 41هـ، واستمرت إلى أعتاب «عصر الحداثة»، كانت دولة تشبه إلى حدٍّ كبير غيرها

من الدول في أنحاء المعمور خلال العصر الوسيط، وتاليًا لم تستقل عن الوضع التاريخي العام الذي عاشت في خضمه. ولعل أهم فارق بين هاته الدولة التي كانت قبلها (الخلافة الراشدة)، فارق العصبية، فلم تعد الأمة قادرة على ممارسة سيادتها، والتعبير عن استقلالها السياسي والحضاري، إلا من خلال عصبية قوية وفاعلة. فإذا كان استمرار الدولة ودوامها في عصر الراشدين مرتبطين بشرعية السلطة السياسية المستمدة من شورى أعلام الأمة (كبار الصحابة)، النائبين عنها نيابة شرعية، فإن هذه الاستمرارية، بعد اغتيال عثمان وعلي، باتت مستحيلة في ظل الشروط والضوابط السالفة، ومن ثم انتقلت أدوار واختصاصات «شورى أعلام الأمة» إلى العصبية التي باتت عاملًا حاسمًا في شرعية السلطة، ودوام الدولة. وتزامن هذا التحول في طبيعة الدولة الإسلامية مع خلافة معاوية بن أبي سفيان؛ ففي عهده انتقلت، بشكل نهائي، من «دولة الأمة» إلى «دولة العصبية»، غير أن الإشكال الذي يُطرح في هذا السياق: هل كان هذا التغيير مؤامرة أموية - كما يتصور كثيرون - يعبّر عن شراهة سياسية، ورغبة غير مشروعة في استئثار البيت الأموي بالسلطة من دون سائر المسلمين... إلخ، أم إنه كان مصيرًا محتومًا، وقدرًا لا مفر منه، اكتفى إزاءه معاوية ومن جاءوا بعده بتأمين الانتقال والتحول؟ ثم ما هو مفهوم العصبية في هذا السياق؟ وما هي آليات عملها؟

لمناقشة هذا الإشكال، وتكوين فكرة موضوعية عنه، بعيدًا عن الانفعالات «المذهبية»، لا بدّ من العودة إلى الحيثيات التاريخية لهذا التحول الاستراتيجي في التاريخ السياسي للإسلام، والبحث في أسبابه الظاهرة والخفية، من غير أن نغفل تعريف العصبية، وآليات عملها وتأثيرها.

1- الدولة الإسلامية من شرعية الأمة إلى شرعية العصبية: المخاض العسير

كانت الأمة في عصر الراشدين المصدر الأساس للشرعية السياسية، تمارسها من خلال نخبة من كبار الصحابة في المدينة أمثال عبد الله بن عوف والزبير بن العوام وعبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص وطلحة والعباس والمغيرة بن شعبة...إلخ، لكن بعد اغتيال عثمان، تغيرت الأمور كثيرًا، فلم تعد بيعة «نواب الأمة» أي كبار الصحابة، وعامة أهل المدينة، كافية لحسم النزاع في الشرعية السياسية، وأمست

نيابتهم في حرج شديد، وتجلى هذا التغير تجليًا واضحًا وجليًا في الصعوبات التي لقيتها بيعة علي، والاضطراب الذي رافقها منذ بدايتها، ولا يمكن تفسير هذا التغير بتداعيات مقتل الخليفة عثمان، والمطالبات الكثيرة بدمه، بل هناك أسباب وعناصر أخرى أكثر قوة وتأثيرًا في هذه المعادلة؛ فبيعة علي في عام 35هـ، على الرغم من دخول عدد من الصحابة المتبقين في المدينة فيها، وعامة الأنصار والمهاجرين، وفي مقدمهم طلحة والزبير، بحسب عدد من الروايات، لم تفض إلى اتساق الأمر لعلي، اتساقًا تامًا وكاملًا، وتركَ طاعته عدد من أعلام المسلمين في أنحاء ومناسبات مختلفة، وعلى رأسهم سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وحسان بن ثابت ومعاوية ابن أبي سفيان في الشام وطلحة والزبير بعد خروجهما من مكة وعائشة.

إضافة إلى هذه المشكلة، واجه الخليفة الجديد تحديًا آخر، لا يقل خطورة عن تردد بعض الصحابة في بيعته، ويتعلق بضعف الشوكة أو السلطة القهرية، حيث وجد الإمام علي نفسه في مواجهة جماعة من الطاعنين في شرعية خلافته، من دون أن تكون له القدرة العسكرية على إكراههم على العودة إلى الشرعية، والدخول في الجماعة، بشكل تام ونهائي، ولا سيما أولئك الذين تحزبوا عليه في مكة (عائشة وطلحة والزبير)، والشام (معاوية بن أبي سفيان)، كما وجد نفسه - أيضًا - عاجزًا عن تنفيذ بعض التزاماته السياسية التي قطعها على نفسه، وفي مقدَّمها ملاحقة قتلة عثمان؛ فأجناد قريش، كما أبطال الأنصار والمهاجرين، ساروا بعيدًا عن المدينة، واتخذوا من الثغور مقامًا لهم، حيث وفرة الفيء والثروات، والاشتغال بجهاد العدو في بطن فارس شرقًا، وتخوم الروم غربًا، وبقيت المدينة فارغة من حُماتها، وظهر ذلك جليًا في حوادث الثورة على عثمان، فلو كانت في المدينة عصبيتها، لما تعرّض الخليفة لما تعرّض له. وانعكس الضعف العسكري الواضح للمدينة على الخليفة علي، وتأكد من عجز «شيعته» عن مواجهة خصومه، والخارجين عليه، خصوصًا طلحة والزبير إذ تمكنا من أهل البصرة والكوفة، ومعاوية المستبد بالشام، وتثاقل أهل المدينة عن نصرته، والخروج معه لملاقاة طلحة والزبير ومنعهما من التوجه إلى البصرة، ولم يخرج معه من أعلام الأنصار سوى رجلين هما: أبو الهيثم بن التَّيهان - وهو بدري - وخزيمة بن ثابت.

أدرك الإمام علي - مبكرًا - أن البيعة التي تمت له، لا تمنحه ما كانت تمنح أسلافه من طاعة وانقياد وسلطة ونفوذ، فلما اجتمع إليه نفر من الصحابة، وفيهم طلحة والزبير قبل خروجهما عليه، بعيد تنصيبه بقليل، قالوا له: «يا علي، إنا قد اشترطنا إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم [يقصدون الثوار] قد اشتركوا في دم هذا الرجل، وأحلوا بأنفسهم. فقال لهم: يا إخوتاه، إني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم! ها هم قد ثارت معهم عبدانكم، وثابت إليهم أعرابكم، وهم خلالكم يسومونكم ما شاؤوا، فهل ترون موضعًا لقدرة على شيء مما تريدون؟».

كانت المدينة بثقلها الرمزي، ونزلائها من الصحابة ورفاق النبي، تنوب عن الأمة في تعيين الخلفاء وتنصيبهم، ولم ينازعها هذا الأمر أي من الأمصار والأقاليم بما فيها مكة المكرمة، وسلموا لها بذلك طواعية، واستمر الوضع على هذه الحال إلى اندلاع الفتنة، فعلى سبيل المثال، عندما جاء المصريون إلى المدينة في الثورة على عثمان، بعد اغتياله، طلبوا من أهل المدينة بعد اجتماعهم أن يعيّنوا لهم خليفة وقالوا لهم: «أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة، وأمركم عابر على الأمة، فانظروا رجلًا تنصبونه، ونحن لكم تبع»، وإلى المعنى نفسه أشار علي، حين أشار عليه ابنه الحسن، بالتوقف حتى تأتيه بيعة الأمصار، عند قوله: «إن الأمر أمر أهل المدينة». ولم يقتصر هذا الموقف على المصريين بل هَمَّ سائر الثوار الذين نزلوا المدينة، غير أن هذا العرف «الدستوري» المؤسس على سنّة الخلفاء الراشدين، وما جرى به العمل في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، لم يكن ليستمر في هذا الوضع التاريخي، الموسوم بالفتنة، بعدما انحلت أسسه الموضوعية والتاريخية وتلاشت، وفي مقدمة هذه الأسس المتلاشية المكانة الرمزية والأخلاقية للمدينة، فلم تعد صورة المدينة في المخيلة السياسية والدينية لعامة المسلمين، خصوصًا لدى البعيدين عنها، هي ذاتها التي كانت في عصر الراشدين قبل خلافة علي، ففقدت دار الهجرة كثيرًا من «امتيازاتها» الدينية، لكونها مستقر المرجعية السياسية والدينية لعامة المسلمين، وانعكس هذا التدهور في مكانة المدينة انعكاسًا مباشرًا وقويًا على بيعة علي، وهذا ما تبيّن من الوقائع والحوادث التي تلت هذه البيعة، والمتمثلة في اختلاف الأمة في شأن «شرعية» بيعة المدينة، ومنازعتهم فيها، بعدما كانوا في التجارب السالفة يتبعون أهلها، وتجلى ذلك في تبرّؤ كثيرين

منها، ودخولهم في بيعات أخرى. وتعزى أسباب هذا الانقلاب في الموقف لدى الجماعة الإسلامية إلى عوامل عدة، من أبرزها، عاملان اثنان:

- خروج جمهور غفير من الصحابة ذوي التأثير والنفوذ، من المدينة في أثناء الفتنة، وقبلها إلى مكة والشام والعراق، ومن أشهر الصحابة الذين تذكرهم المصادر في هذا السياق: أبو موسى الأشعري وعبد الله بن مسعود وسعيد بن العاص وطلحة والزبير وعمرو بن العاص وحسان بن ثابت وأبو ذر الغفاري... إلخ، وخرج بعض هؤلاء في ولايات وأعمال للخليفة، واستقروا في الأمصار، غير أن بعضهم الآخر خرج طلبًا للوسع، واستزادة من النعم. وإذا كانت هذه الظاهرة أخذت في البروز منذ عهد أبي بكر، فإنها استفحلت في عهد عثمان، ولا سيما بعد إلغائه الحظر الذي كان قد أقره الخليفة عمر بن الخطاب على هجرة أعلام قريش من المهاجرين، فانساحوا في البلاد، بل الأخطر من ذلك، أمسى هؤلاء القرشيون القاطنون في الأمصار، يتطلعون إلى السلطة، بعد ما كسبوه من إمكانات مادية، وما حظوا به من تقدير واعتبار أخلاقي؛ إذ روى سيف في هذا المعنى عن محمد وطلحة، قالا: «لم تمض سنة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالًا في الأمصار، وانقطع إليهم الناس، وثبتوا سبع سنين، كل قوم يحبون أن يلي صاحبهم».

- اكتظاظ المدينة بالغوغاء من أهل الأمصار، ونزاع القبائل، وعبيد أهل المدينة، الشيء الذي أفقدها نفوذها السياسي والأخلاقي الذي لزمها منذ هجرة النبي إليها، وإلى هذا المعنى أشارت عائشة، حين قالت لأمير مكة من طرف عثمان، عبد الله بن عامر الحضرمي، بعد سؤاله عن سبب انصرافها راجعة إلى مكة: «ردَّني أن عثمان قتل مظلومًا، وأن الأمر لا يستقيم ولهذه الغوغاء أمر». ولا أدل على التحول السوسيولوجي الكبير الذي شهدته المدينة في أواخر العصر الراشدي من انبساط العمران واتساعه، إذ بلغ سِلَّع، وهي منطقة نائية بالنظر إلى ما كان عليه الوضع في بداية الراشدين.

انعكس هذا الانقلاب في الموقف، لدى جماعة المسلمين، على ميزان القوى السياسي بين المدينة من جهة، والأمصار البعيدة عنها كالكوفة والبصرة والشام، من جهة ثانية، ورجحت كفة هذه الأمصار على دار الهجرة؛ فبعد هجرة عدد

من كبار الصحابة عن المدينة، واستقرارهم في الأمصار المنافسة لها، والتحول السوسيولوجي الكبير الذي شهدته، والذي كان على حساب «صفائها» الأخلاقي، أمست دار الهجرة مصرًا كسائر الأمصار، لا يفرق بينها وبين غيرها إلا التاريخ، أما الحاضر فهم فيه سواء، فصحابة هنا، وصحابة هناك؛ وغوغاء هنا، وغوغاء هناك؛ وطموح سياسي هنا، وطموح سياسي هناك... إلخ. ومن ثم، فالخلل الذي أصاب بيعة علي، والاعتراضات المختلفة التي واجهتها، لم يكونا مجرد انحرافات أخلاقية وسياسية، سببها لين دين الصحابة، وفساد مبكر أصاب الرعيل الأول من المسلمين، كما يعتقد كثيرون، بل كانا بسبب التطورات التاريخية والاجتماعية العميقة التي شهدتها المدينة، والمجتمع الإسلامي عمومًا، وكان دم عثمان - في هذا السياق - مجرد شعار، رفعه الطامحون إلى السلطة، المتطلعون إلى الخلافة، ذريعةً للخروج من بيعة المدينة والطعن عليها.

هكذا، شكلت الفتنة التي عاناها المسلمون بعد اغتيال الخليفة عثمان، إلى أن استتب الأمر لمعاوية بن أبي سفيان، بكل عنفها وصداماتها العسكرية... إلخ، مخاضًا عسيرًا لميلاد شرعية سياسية أخرى، أنقذت الدولة الإسلامية من الانهيار التام، أو على الأقل أنقذتها من الانقسام المبكر إلى دول متعددة، معوضة «شرعية المدينة» التي هيمنت طول الخلافة الراشدة. وتجلت الإرهاصات الأولى لولادة هذه الشرعية في خروج الإمام علي من المدينة إلى الكوفة، وخروج عائشة وطلحة والزبير إلى البصرة، وتحصن معاوية بالشام. ويعزى اختيار هؤلاء المتنافسين المتصارعين الأطرافَ (الكوفة والبصرة والشام) كقواعد انطلاق لتحقيق مطالبهم وطموحاتهم، أو الدفاع عن شرعياتهم، إلى مخزون القوة الذي كانت تمثله هذه الأطراف لكل منهم، والذي راهنت عليه القوى المتنافسة لحسم المعركة لمصلحتها. فلم تعد الأوصاف الأخلاقية، والمؤهلات الشرعية، وبيعة الخاصة كافية لتسليم الأمة إلى الإمام، بل يحتاج مع كل هذا إلى القوة والشوكة، الشأن الذي لم تمنحه المدينة لعلي، كما لم تمنحه مكة لكتلة عائشة وطلحة والزبير، بينما كان معاوية بن أبي سفيان أريحهم بحكم السند الشامي القوي والثابت.

يمكن القول إن شرعية الأمة التي كانت تتمتع بها الدولة الإسلامية، استنادًا إلى شرعية المدينة، انتهت مع بيعة علي، وظهور زعامات سياسية جديدة خارج المدينة، لا تخفي رغبتها في الحكم، والإمارة، أمثال الزبير بن العوام وطلحة

ومعاوية بن أبي سفيان، ومن ثم، فالإشكال السياسي الذي حلّ بالدولة الإسلامية في هذه الفترة، يتمثل بالاعتراض العملي الذي أبدته الأمصار على استئثار المدينة ببيعة الخلفاء، ومبادرة كل منها إلى بيعة خليفة يرضيها. وبدأ هذا الأمر بوضوح مع بيعة علي، واستمر، وتوسع مع الخلفاء الذين جاءوا بعده، وعلى رأسهم الحسن بن علي ومعاوية بن أبي سفيان، الأمر الذي هدد وحدة الدولة الإسلامية، وعرّضها لخطر الانشقاق المبكر. ويُسند سبب هذا الإشكال إلى التحولات العميقة التي حصلت في المدينة وفي محيطها الإسلامي. وإذا كانت المدينة فقدت مكانتها السياسية والاعتبارية في إطار الدولة الإسلامية للأسباب التي ذكرناها سالفًا (هجرة الصحابة، والتحول السسيولوجي)، فإنها فقدت - أيضًا - القوة العسكرية والشوكة التي من شأنها وضعها على خريطة العصبيات.

هكذا، أمست الأمة مع هذا التطور في حيرة من أمرها، لا تدري ماذا تفعل، ولا إلى أين المنقلب، فإمكان استعادة شرعية الأمة من خلال آلية سياسية «دستورية أخرى» شبه مستحيلة، وليس في معهود العرب وفكرهم السياسي ما يسعف في ذلك، خصوصًا مع الشساعة الجغرافية للدولة الإسلامية في نهاية العصر الراشدي؛ كما أن الاستسلام إلى الأمر الواقع، والاعتراف بشرعية الأمراء المتغلبين على الأمصار، أمران قاسيان على الوجدان الديني الإسلامي في هذا الزمن المبكر من تاريخ الإسلام، وصعب قبولهما.

إزاء هذه الأزمة السياسية التي اصطُلح عليها في الإسطوغرافيا الإسلامية بالفتنة، وإزاء هذا الانسداد المزمن في الأفق السياسي، لم يبقَ أمام الجماعة السياسية الإسلامية إلا خيار شرعية «العصبة القوية» (شرعية المتغلب) لاستعادة الوحدة السياسية، وإنقاذ الدولة الإسلامية من الانهيار والانقسام الأبدي، ووجدت في «العصبية» المعين الطبيعي لهذه القوة، والحل التاريخي لهذه الأزمة، فالتعصب السياسي الذي أعاد الدولة الإسلامية إلى مسرح التاريخ بعد انهيارها في الفتنة، لم يكن مشكلة - كما يتصور بعضهم - بل كان حلًا تاريخيًا، اضطراريًا، لأزمة عويصة.

بعدما تساوت الأمصار في الفضل الأخلاقي، بإيواء كل منها نصيبًا من الصحابة والأئمة الكبار، وبعدما تعذر اجتماعها على مرشح واحد للخلافة،

لأسباب تاريخية موضوعية، أشرنا إلى بعضها سابقًا، لجأت إلى الشوكة، وقوة العصبية لحسم الخلاف، وأقرت - بناءً على ذلك - شرعية العصبية المتغلبة؛ فالخليفة الشرعي، هو الخليفة الذي نصّبته عصبية قوية، متغلبة وقاهرة لغيرها من العصبيات.

لكن، إذا كان هذا الاستدلال التاريخي - المنطقي، يدفعنا إلى التسليم بواقعية الحل وشرعيته الذي قدمته العصبية إلى أزمة الدولة الإسلامية في أثناء الفتنة، فهل احترمت هذه العصبية القواعد والأعراف الشورية التي سنّها الراشدون في اختيار الخلفاء (سنة الخلفاء)؟ هل نجحت العصبية في تمكين الأمة من خلفاء فضلاء؟ هذه الأسئلة وغيرها سنؤجل الحديث فيها إلى المحاور التالية.

2- مآل الدولة الإسلامية إلى عصبية بني أمية: تحليل وتعليل

كان لظهور الإسلام وانتصاره، أثر كبير في العصبية القبلية التي كانت تمزق بلاد العرب، حيث خفف من حدة الشعور القبلي، وأضعف بشكل واضح النسيج العصبي، وقمع جميع أشكال التعصب والتحزب الجاهلي التي كانت سائدة... وأعاد تأسيس الجماعة على مبادئ جديدة، مستقاة من الدين الجديد؛ كالتقوى والسابقة والبذل والتضحية في سبيل الله، وبدا هذا التحول جليًا في ترك كثير من معتنقي الإسلام ولاءهم القبلي، والدخول في معسكر الإسلام، إذ وقفوا في وجه أنسابهم وأرحامهم من القبائل الكافرة في أكثر من مناسبة. وكان هذا التحول الذي أحدثه الإسلام على مستوى الشعور الجماعي للمسلمين، أساس الأمة التي حملت على عاتقها مشروع دولة الرسول، وبعدها دولة الراشدين.

هكذا، استطاع الإسلام كدين، إقصاء العصبية القبلية من دائرة الفعل السياسي، أو على الأقل إضعافها، في زمان الرسول، وعصر الخلفاء الراشدين، لكن الحوادث التي شهدتها السنوات الأخيرة من الخلافة الراشدة، بدءًا باغتيال عثمان؛ والمنازعة التي وقعت في خلافة علي؛ والصدامات العسكرية الحادة التي وقعت بين الصحابة في الجمل وصفين... إلخ، أظهرت الحاجة الماسّة إلى عصبية قوية، قادرة على حمل الجماعة على ما تراه صوابًا، ليست بالضرورة قبلية، ولا تتطابق - في الآن نفسه - مع امتداد الأمة الاجتماعي والسياسي؛ ففي

السنوات الأولى من عصر الراشدين، خصوصًا في عهدي أبي بكر وعمر، كانت الأمة - نسبيًا - مجتمعة، قادرة على ممارسة سيادتها، ممارسة مباشرة، من خلال «عرف دستوري» يتيح للمدينة بما حازته من ذوي الفضل والسابقة النيابة عن الأمة، لكن اتساع الدولة الإسلامية، وافتراق الأمة، وذلك بدخول أمصار جديدة في الإسلام، كفارس والشام ومصر، أنهيا العمل بالعرف الدستوري الذي ساد طول عصر الراشدين، وتحكما بالانتقالات السياسية الأساسية، الأمر الذي أتاح الفرصة التاريخية أمام العصبية كعامل سياسي.

وفرت الأوضاع السياسية والاجتماعية التي عاشتها الدولة الإسلامية في عقدها الرابع جميع المسوّغات السياسية والنظرية، لانتقال الجماعة الإسلامية من الأمة إلى العصبية (من الكل إلى البعض) على مستوى الشرعية السياسية؛ فأمام العجز الموضوعي الواضح للأمة عن ممارسة سيادتها، بسبب افتراقها جغرافيًا، وبسبب غياب آليات تعبير سياسي، تحظى بالشرعية، لم يجد المسلمون بدًا من العصبية التي أكسبتها الأوضاع الجديدة وجاهتها، وصوابها التاريخي، كآلية سياسية فاعلة في المجال السياسي الإسلامي؛ إذ حلت محل الأمة، واضطلعت بأدوارها السياسية، ومن ثم أنقذت الدولة من انهيار محقق.

من أهم العصبيات التي تنافست بينها أمر الدولة الإسلامية، وحاولت الاستئثار بها وتجديدها، على أعتاب عصر الراشدين، عصبية العراق التي كان يقودها علي بن أبي طالب، وعصبية الشام التي كان يقودها معاوية بن أبي سفيان، وتعاركت هاتان العصبيتان وتصارعتا في ما بينهما، بأشكال مختلفة، وفي أوقات عدة، وتعتبر حرب صفين أكبر مواجهة بينهما. وأسدل الستار على هذه المنافسة العنيفة والصعبة بين الطرفين، بفوز العصبية الشامية بالدولة الإسلامية، لأنها عملت على إعادة توحيدها وبنائها وفق أسس ومعايير جديدة.

السؤال الذي يُطرح في هذا السياق: ما الذي رجح كفة الشام على كفة العراق في هذا الصراع العصبي، على الرغم من صلابة شرعية المعسكر العراقي بزعامة علي؟

إن هذا السؤال يضطرنا إلى الحديث عن العصبية الشامية من حيث مقوماتها وأسباب نجاحها، على الرغم مما توافر لمنافِستها من الناحية الأخلاقية، ونقصد

بالتحديد تأييد جمهور واسع من الأنصار والمهاجرين، وعدد من رموز الصحابة المتبقين في المدينة للإمام علي، وللإشارة، فإن هذه المقومات هي في منزلة الشروط النظرية - التاريخية للعصبية القوية والفاعلة.

إذا كانت العصبية نتيجة شعور جماعي بالقرابة وبوحدة الانتماء والمصير، المفضي إلى تناصر أعضاء الجماعة وتعاضدهم، يحصل بالاشتراك في القبيلة، أو الوطن، أو هوية ما... إلخ، ويتجلى بوضوح في درجة التحام الجماعة وتماسكها... فإن هذا الشعور كان أقوى وأوسع في جبهة الشام منه في جبهة العراق، وظهر ذلك في تراص الشاميين ووحدتهم وعدم تخذيل بعضهم بعضًا، وإمساكهم عن الكلام في شأنهم...، في حين أصاب الجبهة العراقية الاضطراب والتفكك، خصوصًا في لحظات الانعطاف التي مر بها الصراع بين المعسكرين.

إن الوقائع والحوادث التي شهدتها حرب صفين وما تلاها، تقدم إلينا مثالًا ملموسًا عن مدى صلابة كلتا العصبيتين وتماسكهما، وذكر المؤرخون والرواة عددًا من الأخبار المعربة عن ذلك، وتكاد هذه الأخبار تجمع على ضعف تماسك عصبية أهل العراق التي كان يقودها الخليفة علي، مقارنة بنظيرتها الشامية، وانكشف ذلك بقوة، في عقب حادثة التحكيم أو الحكومة في حرب صفين، ومسألة اختيار الحكمين... إلخ؛ ففيما أجمع معسكر معاوية على الذهاب إلى التحكيم، لإنهاء الحرب المستمرة بينهم وبين علي منذ شهور، واختاروا حكمهم، ارتبكت جبهة العراق، وافترق الرأي في داخلها، بين قائل بالتحكيم وملحّ عليه، ورافض له، داعٍ إلى الاستمرار في الحرب، كما اختلفوا في حكمهم، بين قائل بأبي موسى الأشعري، وقائل بالأشتر، ولم يكن لرأي الخليفة علي في جميع هذه الخلافات أي وزن، أو أثر حاسم في المختلفين، وهو ما سينعكس على مجريات الصراع بين الطرفين، والأداء السياسي والعسكري لجبهة علي.

مما يدل - أيضًا - على هشاشة جبهة علي في هذا الصراع، مقابل انضباط جبهة معاوية وتماسكها، ما أثبته الطبري في تاريخه، رواية عن زياد بن النضر الحارثي، في ما يتعلق بأجواء الجبهتين، قال: «كان معاوية إذا كتب إلى عمرو جاء الرسول وذهب لا يدري بما جاء به، ولا بما رجع به، ولا يسأله أهل الشام عن شيء؛ وإذا جاء رسول علي جاؤوا إلى ابن عباس [أي العراقيون] فسألوه: ما كتب

به إليك أمير المؤمنين؟ فإن كتمهم ظنوا به الظنون، فقالوا: ما نراه كتب إلا بكذا وكذا. فقال ابن عباس: أما تعلقون! أما ترون رسول معاوية يجيء، لا يعلم بما جاء به، ويرجع، لا يعلم ما رجع به، ولا يسمع لهم صياح ولا لفظ، وأنتم عندي كل يوم تظنون الظنون».

هكذا أثّرت الانعطافات الكبرى التي مر منها الصراع في عصبية علي تأثيرًا عميقًا، ففقدت تماسكها، وذهبت ريحها، خلافًا لعصبية معاوية التي حافظت على صلابتها، وتماسكها، ولم تنل منها الحوادث ومجريات الصراع، ولا أدلَّ على ضعف عصبية علي بعد هذه الحوادث والتطورات، خروج طرف معتبر من جيشه إلى حروراء وانشغاله بقتالهم (النهروان) والرد عليهم، وتثاقل الكوفيين أيضًا ومن معهم عن العودة مجددًا لقتال أهل الشام بعد إخفاق خطة الحكومة. وتُضاف إلى هذه المؤشرات، أخرى، لا تقل أهمية عنها، كظهور بعض المؤيدين لمعاوية في البصرة ومحاولته ربط الاتصال بهم واستنهاضهم؛ ولحاق أحد مؤيدي علي وولاته في فارس بمعاوية بعدما طولب بمال؛ تجرؤ معاوية على أطراف ولاية علي، وإرساله الغارات إلى إحيائه من دون أن تكون لابن أبي طالب القدرة على رد حاسم... إلخ.

إن التفوق العصبي للشاميين الذي عكسته صلابة عصبيتهم وتماسكها، على الرغم من التحديات والانعطافات الحادة التي مرت بها، يجد تفسيره في ثلاثة عوامل رئيسة: عامل تاريخي، وآخر سياسي، وثالث عسكري، حيث ساهم كل واحد من هذه العوامل، ووفق ما تقتضيه طبيعته، في تقوية الشعور الجماعي بالقرابة ومن ثم دعم الالتحام والتعاضد الاجتماعي والسياسي.

أ- العامل التاريخي

استهدف المسلمون بلاد الشام، وتوالت عليها البعوث، وحاولوا فتحها منذ عهد الخليفة عمر، ونجحوا تدريجًا في إخضاعها، وضمها إلى نفوذ الدولة الإسلامية. وكانت بلاد الشام، قبل أن تجتاحها جيوش المسلمين، وترفع على أسوارها راية الإسلام، خاضعة للبيزنطيين، وتابعة لسلطانهم في القسطنطينية. وينتسب معظم سكان الشام إلى العائلة العربية؛ إذ يرجع معظم أنسابهم إلى قبائل الجزيرة المختلفة التي يوجد بعضها في العراق واليمن... إلخ؛ فنظرًا إلى طول أمد

الدولة في الشام وإيلاف الشاميين السلطة السياسية واعتيادهم الخضوع السياسي لحكامهم من الروم أساسًا، لم يجدوا عناء ولا صعوبة بعد الفتح في تسليم الأمر إلى معاوية بن أبي سفيان والخضوع له، وهو ما أشار إليه بروكلمان بوضوح بقوله: «كان معظم السوريين العرب يعيشون في بلاد الشام منذ قرون طويلة. وإذ قد احتك هؤلاء السوريون دهرًا صالحًا بالكنيسة المسيحية، وبالإمبراطورية الرومانية، فقد تعودوا الخضوع للنظام الذي يقتضيه قيام الدولة. وقد اعتبروا معاوية الذي جعل مقر حكمه في دمشق، الوارث الشرعي لأمرائهم»، السابقين من الرومان.

تجلى هذا الأثر التاريخي بوضوح في تشبث الشاميين الاستثنائي بالطاعة، وعدم الاختلاف والتفرق في شأن أميرهم معاوية، فلم يعرف عنهم طوال مدة صراعهم مع الإمام علي، انشقاق أو تصدع، إلى درجة أمسوا معها مضرب المثل لدى سائر العصبيات الأخرى، وبلغ من أمرهم في طاعتهم لمعاوية، على حد قول المسعودي، أنه «صلى بهم عند مسيرهم إلى صفين الجمعة في يوم الأربعاء، وأعاروه رؤوسهم عند القتال وحملوه بها». ولم يتردد علي في الاعتراف لخصمه بهذه الميزة، فعلى سبيل المثال، عندما بلغه صريخ واليه على مصر محمد بن أبي بكر، طالبًا الدعم العسكري لمواجهة حملة عمرو بن العاص، قام الإمام في قومه يحثهم على النفير، وموافاته غدًا في موضع حدده لهم، ولما كان الغد، فلم يأته أحد، عاد حزينًا كئيبًا، وقال: «الحمد لله على ما قضى من أمري، وقدر من فعلي، وابتلاني بكم أيها الفرقة ممن لا يطيع إذا أمرت...، أوليس عجبًا أن معاوية يدعو الجفاة الطغام فيتبعونه على غير عطاء ولا معونة! ويجيبونه في السنة المرتين والثلاث إلى أي وجه شاء، وأنا أدعوكم - وأنتم أولو النهى وبقية الناس - على المعونة، وطائفة منكم على العطاء، فتقومون عني وتعصونني وتختلفون علي!».

ب- العامل السياسي

ساهمت مجموعة من العوامل السياسية في حفاظ العصبية الشامية على صلابتها وتماسكها ولحمتها، وبالتالي في الحفاظ على تفوقها على العصبية العراقية، وترتبط هذه العوامل في مجملها بشخصية معاوية بن أبي سفيان ونهجه في الحكم؛ إذ استطاع هذا الرجل بحنكته ودهائه تغليب عوامل الوحدة على عوامل الفرقة في ولاية الشام، واستمال أهلها، وجعلهم شيعته المخلصين. ومما

يؤثر عن عمر بن الخطاب في هذا المعنى: «تذكرون كسرى وقيصر ودهاءهما وعندكم معاوية»، ووصفه عبد الملك بن مروان بالخليفة المداهن.

مما ساعد معاوية في النجاح في مهمته حيث أخفق منافسوه، أقدميته في ولاية الشام، فكان أول عهد ابن أبي سفيان في الشام عام 17هـ في خلافة عمر، بعدما استعمله هذا الأخير واليًا عليها. ومنذ ذلك التاريخ لم يغادر معاوية الشام إلا فترات قصيرة في حج أو زيارة سياسية... إلخ، ومما زاد مكانة الرجل في هذه البلاد وعلو شأنه فيها مساهمته القوية في فتوحات الشام، وأصقابها من منازل الروم، برًا وبحرًا، وكان أول من جاز بالمسلمين البحر للفتح. وأدى قِدم معاوية بالشام وبلاؤه في الفتح إلى التقريب بينه وبين أهل الشام تقريبًا ملحوظًا.

لم يكتف معاوية في سياق التمكين لسلطانه في الشام برصيده الأخلاقي (فضل الفتح) وقِدمه بهذه الديار، بل عزز ذلك بسياسة محكمة في وضع انتقالي حساس ودقيق، فتحاشى معاوية بن أبي سفيان في البداية، وبوضوح، إظهار طمعه في الخلافة ورغبته فيها، وكان شعاره الأول الذي جمع به الناس حوله، الثأر لعثمان، والمطالبة بدمه، باعتباره عشيرته وأهله، ولم يقتصر الأمر على هذا بل اتهم علي والقبيل الذي معه بقتل عثمان وإيواء قتلته ومنعهم من النيل منهم. وظهر هذا الأمر جليًا في جميع السفارات والمفاوضات التي تمت بين علي ومعاوية قبل صفين وفي أثنائها، كما ظهرت أيضًا في خطبه وتعبئته لأهل الشام، فعلى سبيل المثال، عندما جاءته سفارة علي، وفيها جملة من قادته، تدعوه إلى الطاعة والجماعة، في فترة الهدنة بينهما في المحرم من عام 37هـ، ردّ عليهم ردًّا مجملًا، تبدو فيه مركزية قضية الثأر والقصاص من قتلة عثمان في الخطاب السياسي لمعاوية، ومما جاء فيه: «إنكم دعوتم إلى الطاعة والجماعة، فأما الجماعة التي دعوتم إليها فمعنا هي، وأما الطاعة لصاحبكم فإنا لا نراها، إن صاحبكم قتل خليفتنا، وفرق جماعتنا، وآوى ثأرنا وقتلتنا، وصاحبكم يزعم أنه لم يقتله، فنحن لا نرد ذلك عليه، أرأيتم قتلة صاحبنا؟ ألستم تعلمون أنهم أصحاب صاحبكم؟ فليدفعهم إلينا فلنقتلهم به، ثم نحن نجيبكم إلى الطاعة والجماعة».

من ثم، استطاع معاوية بدعوى الثأر أن يلف الشام بين كفيه ويضمن تأييد أهلها له ويكسر شوكة علي ومن معه، واستخدم لهذا الغرض جميع الوسائل وأساليب

الدهاء. ومما يذكره المؤرخون في هذا الباب، عرض ابن أبي سفيان قميص عثمان مخضبًا بالدماء، وعليه أصابع نائلة زوجته على المنبر، ودعوته الأجناد وعامة أهل الشام إلى النظر إليه، ما زاد من حنقهم على القتلة وقوى عزيمتهم للنهوض في الثأر. فبعدما أيقن معاوية بصدق عصبيته الشامية، بعد المعارك التي خاضتها تحت إمرته في صفين إلى يوم التحكيم، وبعدما تأكد له عجز علي عن حسم الأمور عسكريًا لمصلحته، خصوصًا بعد الانشقاقات العنيفة التي هزت معسكره وإخفاق الحكمين في الوصول إلى حل للأزمة، تطلّع إلى الخلافة، وسعى إلى الظفر بها، وهو ما تحقق له بعد عودة عمرو بن العاص من التحكيم المخفق، فبايعه، ومعه أهل الشام قاطبة، ولم يتأخر عنه أحد منهم.

ابتداءً بهذا التاريخ، أخذت سياسة معاوية في التغير، وبدأ يتصرف كخليفة، وليس كمطالب بالقصاص، وظهر ذلك في بعثه بشر بن أرطأة في ثلاثة آلاف من الجند إلى المدينة وأخذه البيعة من أهلها، قبل أن يتوجه إلى مكة (في عام 40 هـ)؛ وإرساله البعث على الموسم... إلخ.

أتاحت هذه السياسة الحذرة والذكية لمعاوية بن أبي سفيان إجمالًا تفادي جميع العوائق والألغام التي واجهته على طول الطريق، منذ اغتيال عثمان حتى تنصيبه خليفة من طرف الشاميين أولًا، ثم عموم الأمة في عام 41هـ ثانيًا، وحفظت له بيضة العصبية التي كانت تقف وراءه.

ج- العامل العسكري

ساعدت الجاهزية العسكرية والأوصاف الجيدة لجند الشام عصبية معاوية بن أبي سفيان على تحقيق النصر؛ فمن الأخبار المتواترة لدى الرواة الذين وصفوا التقاء العسكرين في صفين وغيرها، ارتفاع عدد جند العراق وكثرتهم مقارنة بجند الشام، فعلى سبيل المثال يذكر المسعودي أن عدد جند علي في صفين كان نحو 90 ألف جندي، بينما كان عدد جند معاوية نحو 85 ألف جندي، وهكذا تقريبًا في جميع المصادر سواء المكثر أو المقلل، فعلى الرغم من التفوق العددي لجند علي، فإنهم لم يستطيعوا حسم الحرب لمصلحتهم، بل كادوا أن يهزموا في بعض الجولات، ولعل السبب وراء هذا الثبات والتوازن، وامتناع الشاميين عن الهزيمة كفاءة جندهم، وأهليتهم العسكرية؛ إذ كانوا شديدين، مصممين على النصر أو

الشهادة، ويذكر أن رجالًا منهم بايعوا على الموت، «فعقلوا أنفسهم بالعمائم، فكان المعقِّلون خمسة صفوف، وكانوا يخرجون ويصفون عشرة صفوف»، كما أنهم كانوا على هيئة حسنة، خلافًا للعراقيين، ونظن أن سبب ذلك الثقافة العسكرية الرومية التي تشبعت بها بلاد الشام قبل دخول الإسلام.

صفوة القول؛ استطاعت العصبية الشامية بعد انتصارها، وتسمية زعيمها بالخلافة، أن تمارس قدرًا واسعًا من الإكراه على العصبيات المنازعة، وإجبارها على بيعة معاوية، بل الأكثر من هذا كله، استطاعت تأسيس المفهوم المرجعي لشرعية العصبية في الدولة الإسلامية بعدما ظهر عجز شرعية الأمة (عصبية الأمة) وإخفاقها في حفظ استقرار الدولة واستمرارها. وتمخض عن هذه العملية التاريخية إعادة بناء الدولة الإسلامية وتوحيدها، وإطلاق حركية الفتوحات.

انتقلت الدولة الإسلامية بعد تغلب الأمويين من شرعية الأمة إلى شرعية العصبية، واستطاعت مع هذا التحول استعادة استقرارها، وضمان استمرارها قرابة تسعين سنة، أي من عام الجماعة 41هـ إلى بيعة أبي العباس في عام 132هـ، ولم تشغب عليها خلال هذه المدة الطويلة نسبيًا إلا بعض الحوادث المتفرقة والمتباعدة التي لم يكن لها تأثير كبيرٌ في كيان الدولة، غير أن هذا التفوق العصبي لم يستمر إلى ما لانهاية، فسرعان ما دخل على عصبية الأمويين الخوار وطالها الضعف، خصوصًا في السنين الأخيرة من عمر الدولة، وظهر ذلك جليًا في عجزها عن مقاومة العصبية العباسية الزاحفة من الشرق وانهزامها أمامها. وتعزى قوة الدولة الإسلامية الأموية وكفاءتها السياسية في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية التي واجهتها على مدى تسعين سنة تقريبًا إلى قوة عصبيتها، وتماسكها الشديد، وصدق ولاء الشاميين.

منذ ذلك العهد، أمست الدولة الإسلامية بتجسيداتها التاريخية المختلفة شرقًا وغربًا رهينة حال العصبية من حيث القوة والضعف، أو الاستمرار والانهيار، وتقدِّم الدولتان الأموية والعباسية وغيرهما من الدول في غرب العالم الإسلامي وشرقه إثباتات تاريخية مختلفة ومتكررة لهذه القاعدة، ولعل أقوى هذه الإثباتات وأشدها أثرًا في الفكر السياسي الإسلامي المثال الأموي والعباسي الذي أمسى منوالًا يحتذى في جميع التجارب السياسية الإسلامية تقريبًا التي جاءت بعده.

3- مآل الدولة الإسلامية إلى عصبية بني العباس: تحليل وتعليل

استمرت الدولة الإسلامية الأموية قوية عزيزة، لا تهزها رياح الثورات والانتفاضات المختلفة سواء في العراق أو خراسان أو في غيرهما من الأقاليم، ولم تؤثر الخلافات التي أصابت هذه الدولة في بعض فترات انتقال السلطة في داخل البيت الأموي في استقرارها ودوامها، وذلك بسبب دعم الحزب الأموي ووحدته (عصبية الشاميين)، والتفافه القوي على الشرعية، غير أن هذا الوضع لم يستمر إلى ما لانهاية؛ فابتداءً بخلافة الوليد بن يزيد (ت 126 هـ) بدأت عصبية الشام في الاختلال وظهرت عليها بعض علامات الضعف، وهو ما سيتيح الفرصة أمام عصبيات أخرى للظهور، والطمع في الدولة، وعلى رأس هذه العصبيات عصبية العباسيين.

أفسد الوليد بن يزيد على نفسه وبيته العصبية الشامية التي كانت تتشكل أساسًا من اليمانية، وهم عُظْم جند أهل الشام، وتجلى هذا الفساد والانحلال في عهده في خروج طائفة واسعة منهم عن طاعته وبيعة منافسه يزيد بن الوليد بن عبد الملك الملقب بالناقص (ت 126هـ) الذي لم تدم خلافته بعد قتل الوليد أكثر من ستة شهور، عانى خلالها انتفاضات وتمردات في أنحاء الشام المختلفة؛ إذ تطلع إلى كرسي الخلافة عدد من زعماء البيت الأموي في الأردن وفلسطين وحمص ودمشق، مستغلين دعم المضرية وسخطهم على يزيد بسبب التنكيل الذي لحق بهم. غير أن أهم تهديد واجه خلافة يزيد بن الوليد أقبل من خارج الشام، وبالتحديد من أرمينيا؛ إذ استغل مروان بن محمد (127-132هـ) مقتل الوليد بن يزيد، ليظهر خلافه للحاكم الجديد، رافعًا شعار المطالبة بدم الوليد، وانصرف من أرمينيا باتجاه الجزيرة، ثم الشام، مؤيدًا بالمضرية، ولم يصل دار الخلافة إلا بعد وفاة يزيد، وفي خلافة إبراهيم بن الوليد الذي انخلع لمروان بعد مقاومة محدودة استغرقت قرابة شهرين. وقد أدت عصابة اليمنيين في هذا السياق ثمن تأييدها ليزيد، وتعرض بعض كبارها للتنكيل والإقصاء السياسي، ومما يذكر في هذا السياق: حرق جيش مروان قرية المِزَّة اليمانية، وقتل أحد زعمائهم يزيد بن خالد القسري، بعدما ثاروا عليه في حمص وسائر الشام.

على الرغم من استتباب الأمر لمروان بن محمد، ونجاحه في توحيد الشام مجددًا تحت راية الأمويين، فإن أصل الخلاف بقي حيًا، ولم يقدر على ترميم

العصبية الشامية وإصلاح الأضرار التي أصابتها، فسرعان ما تجدد الخلاف وانتفضت أنحاء متفرقة من الشام، ومن أبرز خوارج الأمويين في هذه الآونة سليمان بن محمد، واستطاع الخليفة مروان التغلب على هذه الصعوبات وضبط الشام مجددًا والقضاء على منافسيه، لكن المشكلة الكبيرة التي واجهته، والتي لم ينجح في التغلب عليها، بحكم الهشاشة التي أمست عليها العصبية الشامية بعد سنوات من الصراع والانقسام، هي تفشي الدعوة العباسية، وانتقاض الأقاليم الشرقية التي دخلت في دعوتها.

من ثم، فمشكلة الدولة الأموية في مراحلها المتأخرة، لا تنحصر في الصراع السياسي الأفقي بين أفراد البيت الأموي، مهما كانت حدته، بل تتجسد أساسًا في التداعيات العمودية لهذا الصراع، خصوصًا على العصبية والحزب الداعم للدولة؛ إذ خلفت الصدامات المختلفة بين أفراد البيت الأموي المتناحرين على الخلافة والمتنافسين عليها، مدعومين بوجوه قبلية مختلفة جروحًا غائرة في كيان الحزب الأموي، صعب التئامها ومداواتها، ولم يكن في إمكان الخليفة مروان بن محمد الذي كان قبله تحقيق ذلك، وأضحت مزمنة تهدد كيان الدولة واستمرارها.

تفككت العصبية الشامية (الحزب الأموي) وانشطرت قسمين متصارعين ومتنافسين، عصبية مضر التي بقيت على وفائها للبيت الأموي؛ وعصبية اليمن أو اليمنية التي أدارت ظهرها للأمويين ودخلت سريعًا في الدعوة العباسية، فآخر خلفاء بني أمية مروان بن محمد، لم يكن مسنودًا من طرف سائر أهل الشام وامتداداتهم في الأقاليم البعيدة، كما كان حال أسلافه، بل اقتصرت قوته على الشاميين من مضر، ويرجع سبب هذا الانشقاق العصبي في المعسكر الأموي إلى سياسة عدد من خلفاء بني أمية، وفي مقدمهم آخرهم مروان بن محمد التي ساهمت بأساليب مختلفة في إحياء النعرات بين القبيلتين، وإذكاء العداوة بينهما، ومن أشهر القصص والحوادث التي يذكرها المؤرخون في هذا الباب، المعاملة السيئة التي لاقاها بيت المهلب بن أبي صفرة من طرف يزيد بن عبد الملك (101-105هـ) أيضًا، على الرغم من الخدمات الجليلة التي أسدوها للدولة الأموية، ما دفع يزيد بن المهلب إلى الخروج عليه، وعزل هشام بن عبد الملك (105-125هـ) أيضًا خالد بن عبد الله القسري وأخيه أسد عن ولاية خراسان وهما من رؤوس اليمانية في ذلك الزمن... إلخ.

أورثت هذه السياسة التمييزية لبعض خلفاء بني أمية تجاه اليمن ومضر عداوة، ومنافسة غير شريفة بين القبيلتين، بلغت في بعض الفترات مبلغًا عظيمًا، لأنهما دخلتا في حرب طويلة واستنزافية، وهما لا تزالان تحت عباءة الدولة الأموية، وقبل انتصار العباسيين، وتجلى هذا الصراع سافرًا في العراق؛ إذ تنازع الطرفان وتحاربا طويلًا على ولاية العراق في خلافة مروان بن محمد حتى دهمتهم قوة الخوارج، وعلى الرغم من ذلك لم يتصالحا إلا وقتًا قصيرًا، ثم عادا إلى حربهما، ولم يكن بمستطاع الخليفة مروان حسم خلاف شيعته. وامتد هذا الانشقاق إلى الأمصار البعيدة، وتذكر الروايات التاريخية أمثلة كثيرة للمنافسة التي كانت بين القبيلتين في الأقاليم الشرقية، وأبرزها الفتنة التي كانت بين نصر بن سيار (مضر) والكرماني الأزدي (اليمن) بخراسان. وأدت هذه النزاعات المتكررة والدائمة بين الفصيلين إلى انكسار شوكة الحزب الأموي وذهاب قوته، وهو ما عجل في سقوط الدولة.

وصلت العصبية الأموية غايتها من الضعف وتلاشت بشكل نهائي في أثناء المواجهة الأخيرة التي كانت بين آخر خلفاء بني أمية مروان بن محمد، وأول خلفاء بني العباس أبو العباس عبد الله، في الزّاب، والتي انهزم فيها عسكر الأمويين، وفرّ خليفته إلى الغرب، حيث قتل شريدًا طريدًا في مصر؛ ففي هذه الواقعة كان مروان يقود المعركة بنفسه ويصدر الأوامر، لكن أحدًا من جيشه لم يكن يلتفت إلى أوامره، ويسمع له، الأمر الذي عجّل في هزيمته وانفراط عقده، وقد ذكّرنا هذا المشهد بموقف علي مع جيشه في حرب صفين، حين قال: «لا رأي لمن لا يطاع».

استفادت الدعوة العباسية من هذا الوضع واستغلته استغلالًا ذكيًا، إلى أبعد الحدود؛ إذ حاول أئمة بني العباس من خلال دعاتهم استمالة اليمنية، وضمهم إلى معسكرهم، وتؤكد الوصايا المنسوبة إليهم، التي حمَّلُوها رسلهم (دعاتهم) إلى خراسان هذه السياسة، حيث أوصى الإمام محمد بن علي أول أئمة بني العباس داعيته الأول زياد بدعوة الناس والنزول في اليمن، والموقف نفسه وقفه الإمام إبراهيم بن محمد (ت 132 هـ)، فأوصى هو الآخر أبا مسلم بتقريب اليمنية، وقال له: «يا عبد الرحمن إنك رجل منا أهل البيت؛ فاحتفظ وصيتي، وانظر هذا الحي من اليمن فأكرمهم، وحل بين أظهرهم؛ فإن الله لا يتم هذا الأمر إلا بهم؛ وانظر هذا الحي من ربيعة فاتهمهم في أمرهم، وانظر هذا الحي من مضر، فإنهم العدو

القريب الدار». كما استغل العباسيون - أيضًا - استغلالًا جيدًا تناقض المصالح بين مضر واليمن، وصراعهما المزمن على النفوذ السياسي في خراسان، فأطالوا الحرب بينهما، وغلّبوا كفة اليمنية على غيرها في أكثر من مناسبة.

مكنت هذه السياسة التي نهجها أئمة العباسيين ودعاتهم، على مدى ثلاثة عقود تقريبًا، من استمالة اليمنية وكسب تأييدها، خصوصًا في الأقاليم الشرقية كخراسان وأصقابها، ومن أبرز رجال العباسيين الذين ساهموا بقوة في إفساد شيعة الأمويين، واستقطاب اليمنية، أبو مسلم الخراساني الذي ما زال ناشطًا في هذا الأقليم، ومتنقلًا بين قراه ومدنه، حتى تكونت به عصبية العباسيين، وعلا شأنهم. وكان أول امتحان لهذه العصبيةَ المواجهة التي وقعت بين أبي مسلم ونصر بن سيار والي الأمويين على خراسان، وذلك في عام 129هـ، وعلى الرغم من تكافؤ الطرفين في هذه الحرب وعجز كل منهما عن إلحاق الهزيمة بخصمه، فإنها (الحرب) أبانت عن القوة التي أمسى عليها شيعة العباسيين في هذا المصر. وأدرك نصر بن سيار هذه الحقيقة، وراسل الخليفة مروان مُعلِمًا إياه بالوضع، وطالبًا سنده ودعمه، الأمر الذي لم يتهيأ له، وجر عليه الهزيمة بعد ذلك، ولا سيما بعدما انضمت اليمنية والربعية (نسبة إلى ربيعة) وعجم خراسان إلى أبي مسلم قائد العباسيين في خراسان في عام 130هـ.

هكذا؛ تمكن العباسيون بحكم حنكتهم التي أكسبتهم إياها تجارب الشيعة الطويلة من تكوين حزب سياسي قوي وصلب قادر على نصر الدعوة وأئمتها، والقضاء على دولة الأمويين، وتكوّن هذا الحزب أساسًا من عرب اليمن الناقمين على سياسة الأمويين؛ وعجم خراسان الأوفياء للدعوة وأئمتها. وأظهرت المواجهات العسكرية المتكررة بين عسكر الأمويين وعسكر العباسيين في الشرق تفوق الأعلام السود، وانكسار أعلام الأمويين، ولا أدل على ذلك من شهادة نصر بن سيار حين فر أمام جيش العباسيين ولجأ إلى خوار الرّي، اقتبسناها من رسالة له إلى عامل العراق ابن هبيرة يستنصره: «إن أهل خراسان قد كذَبتُهم حتى ما رجلٌ منهم يصدق لي قولًا؛ فأمّني بعشرة آلاف، قبل أن تمدّني بمئة ألف، ثم لا تغني شيئًا».

إن التفوق العصبي العباسي الذي كان للعباسيين بعد قرابة ثلاثة عقود من

العمل الشاق، بعيدًا عن حاضرة الخلافة وأعين الأمويين، أدى إلى انهيار الدولة الأموية وسقوط عاصمتها في يد عسكر العباسيين وعصبيتهم، وذلك في عام 132هـ.

خاتمة

أكرهت مجموعة من العوامل والأوضاع التاريخية الدولة الإسلامية على الانتقال من شرعية الأمة إلى شرعية العصبية، وحاولنا في ما سبق تفصيل الحديث عن سياق هذا التحول وأحواله؛ إذ لم يكن انحطاطًا أخلاقيًا، ولا مؤامرة سياسية حيكت بليلٍ، من طرف جهة معينة أو بيت معين، بل كان مقتضى تاريخيًا، وأفضل الحلول لمعضلة الدولة الإسلامية، بعد سنوات قليلة من تدشينها.

الدولة الأموية في هذا السياق هي دولة إسلامية لا ينقصها شيء من مقومات الإسلامية مقارنة بدولة الراشدين إلا ما استحال تاريخيًا امتثاله، وفي مقدمة ذلك تمكين الأمة من ممارسة سيادتها، ممارسة فعلية ومباشرة؛ ففكرة الدولة الإسلامية في منتصف القرن الأول كانت بين مسارين: إما التشبث بشرعية الأمة مع استحالتها التاريخية، وبالتالي التحول إلى طوبى، والانفصال عن التاريخ، مع ما قد يتسبب فيه هذا المسار من أضرار ليس أقلها ذهاب الدين؛ وإما التكيف مع الإكراه التاريخي، وقبول النقص، واختار المسلمون الخيار الثاني، والنزول على حكم التاريخ، وبالتالي فالدولة الأموية والدولة العباسية وغيرهما من الدول الإسلامية التي جاءت بعدهما هي تجسيد للمبادئ السياسية للإسلام في حدود المتاح تاريخيًا.

إذا كانت «دولة الأمة» كما أرسى قواعدها الإسلام، لا يضاهيها في قوة الشرعية أي أنموذج دولة آخر، وأن العائق الوحيد الذي واجه تحققها التاريخي هو خلو التجربة الإنسانية - في هذه الفترة من تاريخ البشرية - من آليات سياسية تتيح للأمة العظيمة (عددًا ومجالًا) التعبير عن إرادتها، وممارسة سيادتها، فإن دولة العصبية كان محكومًا عليها - حتميًا - بالانهيار، والزوال، فكلما تقدم بها الزمان، تلاشت شرعيتها، وتأكّلت عصبيتها، بسبب حلولها وانحلالها في جسد الدولة، وهو ما كان يتيح لعصبيات أخرى الظهور وتجديد الدولة.

الفصل السادس

مفهمة الدولة عند الإسلاميين
قراءة في نماذج مختارة

أنور الجمعاوي

لا نروم بمفهمة الدولة البحث في سؤال الماهية باعتباره مشغلًا تحديديًا مجردًا، بل المراد الوعي بكيفيات تشكّل المفهوم وآليات انتظامه في داخل الأنساق الفكرية للإسلاميين، ووعي أهم المقتضيات التاريخية والأوضاع الثقافية التي ساهمت في تمعين هؤلاء النظر في الدولة، والاحتفال بها في مدوناتهم؛ فمن المهمّ وصل المفهوم بالبيئة التاريخية التي احتضنته، والسياقات العمرانية/ الثقافية التي أنتجته، وانخراط شقّ كبير من الإسلاميين في دورة الفعل السياسي تنظيرًا وممارسة، تفكيرًا أو معارضة، يغري بالبحث في مدى استحضارهم مفهوم الدولة وأنماط مأسستهم له واستدلالهم عليه. والواقع أن الأسباب الداعية إلى الحفر في مفهمة الدولة عند الإسلاميين كثيرة، لعل أهمها القيمة الاعتبارية للدولة بما أنها جهاز سيادي وكيان مؤسساتي يشرف على تنظيم شؤون الناس وفق نمط حكم مخصوص؛ فتعلّق مهمة الدولة بإدارة شؤون العمران، والإشراف على تنظيم سلوك الأفراد والجماعات، وعلى تأسيس التفاعل بين مكوّنات البناء المجتمعي على اختلافها، يجعلها ذات أهمية مركزية في أي مشروع أيديولوجي يروم استتباع المواطنين أو حكمهم.

لذلك، من المفيد الوقوف عند تفصيلات استحضار مفهوم الدولة عند الإسلاميين لأنهم، تاريخيًا، جعلوا تغيير نظام الحكم السائد غاية من غاياتهم، ونهجوا في السعي إلى ذلك مناهج راوحت بين الاحتجاج السلمي والخروج العنيف على الدولة في زمن الاستعمار أو فترة ما يُسمّى بدولة الاستقلال؛ فالوصول إلى الحكم والنزاع على الدولة شاغل جوهري من شواغل قطاع مهم من الإسلاميين المعاصرين، ومطلب من مطالب عصر التأسيس وزمن الانتشار، يُضاف إلى ذلك أن حالات وصول عدد من الحركات الإسلامية إلى الحكم في عدد من الدول قبل ثورات الربيع العربي وبعده، هي في الحقيقة عينات عملية مختلفة لانتقال هذا الفصيل السياسي من طور التنظير للدولة إلى طور إجراء

امتحان الحكم. وهذا تحوّل يقتضي التدبّر، ويُحْوِج إلى البحث في مدى ثبات مقالة الدولة عند الإسلاميين، ومدى تطوّرها ماهويًا وإجرائيًا، ومدى تماثلها أو تمايزها من منطقة إلى أخرى، ومن حقبة إلى غيرها. والحقيقة أننا لا ندّعي في هذه الدراسة الإحاطة بتمثّلات جميع الإسلاميين الذين عاصروا الدولة، فذلك جهد يضيق به المقام، ولا يرقى إليه جهد الفرد، بل تنهض به الجماعة، لكننا نختار في هذا البحث استجلاء معالم مفهمة الدولة عند كل من حسن البنا (1903-1949) وأبي الأعلى المودودي (1903-1979) وراشد الغنوشي (1941).

يستمدّ هذا الاختيار شرعيته من أن هؤلاء ثلاثتهم معدودون من أعلام التنظير لجماعات الإسلام السياسي، ومعنيون جميعًا بتحديد مفهوم الدولة، يُضاف إلى ذلك أنهم ينتمون إلى فضاءات جغرافية مختلفة، وسياقات حضارية متباينة في داخل الاجتماع الإسلامي، وهو ما يغري بالبحث في مدى تماثلهم وتباينهم، ومدى تواصلهم وانفصالهم في مستوى وعيهم لسؤال الدولة. زد على ذلك جميعًا أنهم يجسّدون مراحل مختلفة من تاريخ التيار الإخواني، فالبنا ينتمي إلى حقبة التأسيس، والمودودي ينتمي إلى زمن انتشار الجماعة في باكستان، أمّا الغنوشي فيندرج ضمن موجة من يُعرفون بالإسلاميين الجدد الذين نظّروا للدولة المنشودة، وعاينوا وصول أحزابهم إلى الحكم في عقب ثورات الربيع العربي.

- كيف تشكّل مفهوم الدولة عند الإسلاميين؟

- ما هي تمثّلاتهم لنظام الحكم وطرائق إدارة دواليب الدولة؟ هل نحن إزاء دولة دينية أم دولة مدنية؟

- ما هي بدائلهم من المشروعات الحكمية المدنية/ العلمانية المشهودة في عدد من البلدان العربية؟

- ما هي نقاط الالتقاء ومواضع الافتراق في تلك المشروعات في مستوى مفهمتها للدولة؟

هذه الأسئلة وغيرها ستكون مدار نظرنا في هذه الدراسة، ونحن ننطلق من مصادرة اعتبار الدولة مجتمعًا منظّمًا ينتمي إلى إقليم جغرافي معين، ويخضع

لسيطرة هيئة حاكمة ذات سيادة وذات نظام حكم مخصوص، وذات دستور وذات شخصية معنوية وقانونية. ومن بين مهماتها حماية الأفراد وتأمين الأوضاع المناسبة لهم ليؤدوا واجباتهم وليتمتعوا بحقوقهم[1] في ظل دولة حيادية تعامل مواطنيها على القدر نفسه من المساواة، وتحرص على احترام الحريات، وضمان كرامة الإنسان[2].

سنسعى إلى مساءلة مفهمة الإسلاميين المعاصرين للدولة من هذا المنظور، فنبحث في دواعي اشتغالهم بماهية الدولة، وننظر في كيفية تحديدهم لهويتها، ونستجلي ملامح نظام الحكم عندهم وموقفهم من الدستور ومن التعددية الحزبية ومن حيادية الدولة، وذلك بالاعتماد على منهج يقوم على استنطاق متون النصوص وتفكيكها وتنزيلها ضمن السياقات الثقافية والتاريخية التي ساهمت في إنتاجها.

أولًا: في دواعي اشتغال الإسلاميين بالدولة

لم يكن اهتمام الإسلاميين المعاصرين بالدولة فعلًا عابرًا، أو مشغلًا فرعيًا من مشاغل تفكيرهم في السياسة والعمران؛ إذ عدّوا البحث في هذا المجال من المجالات المعرفية الحيوية التي يتعين عليهم إبرازها في كتاباتهم، وتفصيل القول فيها لأتباعهم ولغير أتباعهم حتى يستبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود، في مسألة عليها مدار انتظام شؤون الناس، وهي قوام مشروع الحكم. وواكب الاهتمامُ بالتفكير في مشكلة الدولة ونظام الحكم أدبياتِ جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأتها. وفي هذا الإطار يقول حسن البنا: «الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفكّ واحد منها عن الآخر»[3].

في السياق نفسه يقول أبو الأعلى المودودي: «إن نظرية الإسلام السياسية

---

(1) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنكليزي - فرنسي - عربي (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1982)، ص 408.

(2) Steve Bruce and Steven Yearly, *The Dictionary of Sociology* (London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 2006), p. 287.

(3) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (الإسكندرية: دار الدعوة للنشر والتوزيع، 1989)، ص 170.

أصبحت اليوم لغزًا من الألغاز (...) فالحاجة ماسّة الآن إلى أن ندقق النظر في المسألة ونكشف الغطاء عن وجه نظرية الإسلام السياسية رجاء أن ينقشع الظلام الفكري الضارب أطنابه في المجتمع»[4]. أمّا راشد الغنوشي فيقرّ بأن «الحكومة الإسلامية واجب شرعي تأثم الأمة كلها إن لم تبذل أقصى الجهد وتسترخص الأموال والأنفس لإقامته»[5].

يأتي هذا التركيز على ضرورة الدولة الإسلامية، وأهمية التنظير لها ومأسستها فكرًا قبل إجرائها عملًا، ضمن سياقات إبيستمية وتاريخية مخصوصة، ساهمت في توجيه الإسلاميين إلى توسيع النظر في الدولة ماهويًا وتجريديًا. ويمكن أن نُرجع هذا الاهتمام المتزايد من جانبهم بهذه المسألة إلى دواع ذاتية وأخرى موضوعية.

1 - الدواعي الذاتية

ينطلق الإسلاميون المعاصرون في طَرْقهم موضوع الحكم عمومًا، وماهية الدولة ومتعلقاتها خصوصًا، من مصادرة ندبوا أنفسهم للدفاع عنها، مؤداها التسليم بشمولية الإسلام وأبدية تعاليمه على مرّ الزمان وعلى اختلاف المكان، فلا شك عندهم في «الطبيعة الخاصة بالإسلام ومن حيث كونه نظامًا شاملًا للحياة»[6]، فهو «منهاج تامّ (...) كفيل بتقرير أفضل النظم للحياة العامة في الأمّة عملية وروحية»[7]، والقول إن «الإسلام نظام جامع محكم أُسّس على مبادئ حكيمة متقنة»[8] هو التزام مبدئي بشمولية المرجعية الإسلامية قرآنًا وسنّة، وتسليم بأن هذا الدين قادر على الإجابة عن الأسئلة الحادثة كلها، وعلى الإحاطة بالقضايا الخلافية كلها في داخل الاجتماع العربي والإسلامي، وتوفير الأدوات المناسبة لمعالجتها بما في ذلك مشكلات مفهمة الدولة ولوازمها. وبناء عليه، تدفع مسلّمة القول بشمولية الإسلام إلى تقديم طرح نظري تفصيلي لمسألة الدولة.

(4) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية (لاهور: دار الفكر، 1967)، ص 6.

(5) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 100.

(6) المصدر نفسه، ص 98.

(7) البنا، ص 72.

(8) المودودي، ص 7.

كما أن رفع الإسلاميين شعار «الإسلام هو الحل» في برامجهم السياسية وحملاتهم الانتخابية ومصنفاتهم النظرية يُعدّ تحدّيًا ذاتيًا، يفرض عليهم ضمنيًا تجاوز الإجمال إلى التفصيل، والشعاراتية إلى التحليل، قصد الاستدلال على مدى صحة اعتبار الإسلام «سفينة النجاة»[9]، وسبب الخلاص للعرب خصوصًا، والإنسانية عمومًا، من جور الحكّام وغطرسة الاستبداد. فهذا الشعار يفرض على حَمَلَته حتمية تفصيل القول في قدرة الإسلام على إدارة أمور العمران كلها، وقضية السلطة السياسية خصوصًا.

أما السبب الذاتي التالي لاشتغال الإسلاميين بمعضلة الدولة فيتمثل في تعبيرهم صراحة عن رغبتهم في الوصول إلى الحكم، وفي دخول المعترك السياسي في أكثر من بلد عربي وإسلامي في فترة الاستعمار وبعده قصد التنافس على سيادة الدولة، وكسب معركة الصراع على إدارة مؤسساتها المدنية والعسكرية والاقتصادية، وهو ما أحوج الإسلاميين، منذ عهد التأسيس على عصر حسن البنا، إلى بلورة صوغ ممكن لمفهوم الدولة وآليات انتظامها من منظور إسلامي حركي.

يُضاف إلى ذلك جميعًا تسليم الإسلاميين بأن الدولة ضرورة وجودية، اجتماعية، دينية لا يستقيم حال الأمّة من دون وجودها، فهم يعتبرون أن إقامتها «واجب ديني لإقامة الشريعة وضرورة اجتماعية إنسانية لا بديل منها في توفير بقاء الجماعة»[10]. ومن ثمة، فالتنظير في الدولة عندهم هو تمهيد لتمثّل كينونتها، وبحث عن آليات مأسستها وأسباب استمرارها باعتبارها قوّامة على الدين، ضامنة لإنفاذ الشريعة، محقّقة لحفظ البيضة، واتصال الجماعة، وسيرورة الدعوة في الناس.

الناظر في هذه الأسباب الذاتية للانشغال بالدولة، يتبين في غير عناء معالم مقاربة بعدية للإسلام/ النص والإسلام/ التاريخ، تقوم على وعي حادّ بضرورة استئناف الفقه السياسي التقليدي من ناحية، وتأسيس ذلك على شرعية دينية من

---

(9) البنا، ص 251.

(10) راشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون؛ الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2012)، ص 9.

ناحية أخرى وذلك بتأكيد مسلّمة إطلاقية الإسلام وشموليته وقيامه على تلبّس الدين بالدولة. وهذا النهج، على أهميته في إرساخ المشغل السياسي في تربة إسلامية، فإنه محكوم إلى حد كبير بنزعة انطباعية حماسية، تبنى على محاولة تحصين الذات من اعتماد بدائل في الحكم من خارج المرجعية الإسلامية. واقتضى ذلك، في أكثر من موضع، استدعاء التجربة المحمدية في غير مبالاة بتاريخيتها، واستحضار النصّ القرآني مع مجافاة زمنيةٍ بعض آياته، وما تعلّق بها من أسباب نزول، ومحاولة إسقاط محاملها على الواقع المعيش وذلك دفاعًا عن مقولة مضمونها أن الإسلام دين ودنيا، بل دين ودولة. ولعل النظر في الأسباب الموضوعية التي حايثت اهتمام الإسلاميين بمفهومية الدولة سيزيد توضيح معالم هذه الصورة.

2- الدواعي الموضوعية

وجّهت معطيات موضوعية ومستجدات تاريخية عدة تصوّر الإسلاميين المعاصرين للدولة، فساهمت في تحفيزهم على النظر في هذا الموضوع، لعل أهمها:

- محدودية الأثر المرجعي التفكري في الدولة عند السلف؛ إذ واجه الإسلاميون المعاصرون حالة فراغ مصطلحي ومفهومي في المدوّنة النظرية التراثية، بخصوص مفهمة الدولة، وتحديد مكوّناتها وآليات اشتغالها ووظائف مؤسساتها وأدوات تسييرها، وطرائق تفاعلها مع حقوق الناس وواجباتهم، وكيفيات حكمهم. ونكاد نعدم عند القدامى تحديد عدد من المصطلحات الجوهرية في الفكر السياسي الحديث، مثل الحرية والعدالة والمواطنة وحيادية السلطة... فكانت الحاجة أكيدة إلى استئناف النظر في الفقه السياسي الإسلامي، وإعادة الاعتبار إلى الدولة بصفتها الجهاز الضامن لاستمرار الجماعة المسلمة على كيفٍ مَا.

- ظهور توجّه فكري يعضده قرار سياسي رسمي في داخل الاجتماع الإسلامي، يعتمد مقولة فصل الدين عن الدولة، واعتبار السياسة شأنًا دنيويًا اجتماعيًا لا ركنًا من أركان الدين الإسلامي، وتجلّى ذلك مع علي عبد الرّازق

في كتابه الإسلام وأصول الحكم الصادر في عام 1925، وفيه تحدى الرجل المؤسسة الأزهرية ودعا إلى مراجعة مسلّمات جاهزة ركّبها الفقهاء على النص التأسيسي قرآنًا وسنّة بصفة بعدية، وفي مقدمة تلك المسلّمات القول إن الخلافة أصل من أصول الدين وضرورة من ضرورات اجتماع المسلمين؛ إذ ذهب إلى أن «الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزة وقوة»[11]، مضيفًا «ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدّ لها بل السنّة كالقرآن أيضًا تركتها ولم تتعرّض لها»[12].

تطوّر هذا التوجّه لاحقًا مع العلمانيين العرب، ومع حكّام ما يُسمى بالدولة الوطنية بعد الاستقلال، ودفع ذلك الإسلاميين إلى التنظير للبرهنة على أن الإسلام دين ودولة، وتنادوا بضرورة إقامة الحكم الإسلامي بديلًا من الحكم الوضعي.

- سقوط دولة الخلافة في عام 1924 على يد كمال آتاتورك، وما خلّفه في نفوس قطاع مهم من المسلمين من إحساس بالفراغ الأنطولوجي، في أبعاده المختلفة السياسية والتشريعية والدينية والدستورية؛ إذ تفكّك وجود الدولة الراعية التي تشرف على تنظيم أحوال الرعية، وتحرس دينهم، وتُفتي لهم، وتنظّم شؤون دنياهم وفق ما تقتضيه الشريعة. وهو ما أحوج إلى إعادة التشريع للدولة الإسلامية الحاضنة التي تستعيد الخلافة، ولو بأسماء جديدة، وتؤصّل الحكم في الإسلام، وتتفتح على منتوجات الفكر السياسي الحديث شوقًا إلى إقامة نظام حكم إسلامي تنشدّ إليه جموع المسلمين في العالم، واقتضى ذلك إعادة الترتيب النظري لماهوية الدولة في الإسلام.

- وقوف الإسلاميين على تردي أحوال المسلمين وتشتتهم في عصر الاستعمار وبعده، ومعاناة الإنسانية وتفسيرهم ذلك بالحياد عن تحكيم الإسلام في شؤون الناس، فانصرفوا إلى إعادة هيكلة التفكير الإسلامي التقليدي في السياسة حيث «اكتوت [البشرية] بنيران المطامع والمادّة وهي في أشدّ الحاجة

---

(11) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1978)، ص 201.

(12) المصدر نفسه، ص 42.

إلى (...) الإسلام الحنيف يغسل عنها أوضار الشقاء، ويأخذ بها إلى السعادة»[13]، فالدولة الإسلامية ليست سوى أداة من أدوات (...) خدمة رسالة الإسلام وعدله تحق الحق وتبطل الباطل في الأرض كلها»[14].

- إخفاق الدولة الوطنية في تحويل شوق المواطنين إلى الحرية والكرامة والعدالة والتنمية المستدامة إلى واقع معيش، وانتقالها من دولة تحرير إلى دولة مستبدّة في عدد من الأقطار، ساهما في حرص الإسلاميين على تقديم أنفسهم بديلًا من الراهن السياسي المغلق في البلدان العربية، داعين إلى إقامة دولة العدل بديلًا من دولة الجور، مستندين في ذلك إلى مرجعية إسلامية وإلى مهاد نظري جعل تحديد ماهية الدولة غاية من غاياته في أكثر من موضع.

- مواجهة حالة العلمنة القسرية وموجات استنبات الثقافة الغربية بديلًا من الهوية العربية الإسلامية في داخل الاجتماع العربي برعاية الدولة الوطنية، ووسائلها الإعلامية والتعليمية، وأدواتها التعبوية والزجرية؛ إذ دفعت تلك الممارسات التسلطية الإسلاميين إلى النهوض بدور المعارض العنيد لسياسة النخب الحاكمة، وإلى تحسيس الناس بخطورة «تغريب المجتمع» وحتمية الالتفاف حول بديل سياسي إسلامي له فهمه المخصوص للدولة، وفي ذلك يقول البنا: «نريد أن نبني حياتنا على قواعدنا وأصولنا ولا نأخذ عن غيرنا، وفي ذلك أفضل معاني الاستقلال الاجتماعي والحيوي بعد الاستقلال السياسي»[15].

بذلك تضافرت العوامل الوجدانية (التعلّق بالإسلام والذود عنه) والحافز الأيديولوجي (مواجهة العلمانية) والعوامل السياسية (مأزق الدولة الوطنية والتنافس على السلطة) والوجودية (البحث عن سبل استمرار الإسلام والجماعة المسلمة في المشهد التاريخي والعمراني) والدافع السياسي (استتباع أكبر عدد ممكن من الأنصار) في انشغال الإسلاميين بالدولة وإقبالهم على استئناف التصنيف في شعب السياسة عمومًا، ومشغل الدولة خصوصًا.

فما هي ملامح هوية الدولة المنشودة التي بشّروا بها؟

---

(13) البنا، ص 73.

(14) الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 14.

(15) البنا، ص 72.

ثانيًا: هوية الدولة

يلاحظ الدارس في أثناء تقصّيه ملامح هوية الدولة المنشودة من منظور الإسلاميين حملهم في أكثر من موضع مصطلحات سياسية عدة محمل التّرادف، الأمر الذي يورّث اللّبس في ذهن المتقبّل، ويجعل استجلاء مكوّنات مفهمتهم لمصطلح الدولة أمرًا غير يسير، فكثيرًا ما خلط الإسلاميون المعاصرون بدءًا بالبنا[16] مرورًا بالمودودي[17] وصولًا إلى الغنوشي[18] عبارات مثل الحكم الإسلامي ودولة الشريعة والحكومة الإسلامية ودولة الخلافة، وعدّوا ذلك كله مرادفًا لمصطلح الدولة الإسلامية، وهو ما يُخبر بعدم استقرار المصطلح في الفضاء الإبيستمي لجماعات الإسلام السياسي، وعدم تمثّلهم الفروق الدلالية بين مصطلح الدولة الإسلامية والمصطلحات المتعلقة به أو المجاورة له، وفي ذلك دلالة على حداثة انشغال الإسلاميين بمفهمة الدولة، وإخبار بحالة الارتباك التي واكبت تحديثهم للجهاز اللغوي لمحامل الفكر السياسي الإسلامي التقليدي. ويمكن من خلال استقراء المدوّنة مدار الدراسة أن نميز بين ثلاثة مستويات لتحديد الإسلاميين لهوية الدولة، **الأول** متعلق بتأصيل مصطلح الدولة في الإسلام، والثاني متصل بنقض العلمانية، والثالث دائر على تمعين النظر في دينية الدولة.

1- في تأصيل الدولة في الإسلام

يتّفق الإسلاميون المعاصرون على اعتبار إقامة الدولة الإسلامية واجبًا دينيًا بمقتضى الأمر الشرعي، وركنًا أساسًا من أركان استمرار الاجتماع الإسلامي. لذلك شددوا في مؤلفاتهم على الارتقاء بهذا المطلب إلى مقام الفرض الذي يتعين استنهاض هِمم الفرد والجماعة لتحقيقه، وتراقى بهم الأمر إلى حدّ اعتبار

---

(16) انظر استخدامات حسن البنا لمصطلحات حكم إسلامي وحكومة إسلامية ونظام إسلامي في: المصدر نفسه، ص 234-235 و239.

(17) انظر حديث المودودي عن الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية والحكم الإسلامي في: المودودي، ص 28-32 وما بعدها.

(18) انظر مماهاة الغنوشي بين الدولة الإسلامية ودولة الخلافة ودولة الشريعة، ودولة الشورى، ودولة الأمة الواحدة في: الغنوشي، **الحريات العامة**، ص 186.

ذلك أصلًا من أصول الدين، وركنًا من أركان العقيدة. وكان حسن البنا من أوائل المؤكدين لهذه المسلّمة، قائلًا إن الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل «الحكومة ركنًا من أركانه ويعتمد على التّنفيذ (...) والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول»[19] و«من ظن أن الدين - أو بعبارة أدق الإسلام - لا يعرض للسياسة، أو أن السياسة ليست من مباحثه فقد ظلم نفسه، وظلم علمه بهذا الإسلام»[20]. وسار أبو الأعلى المودودي على نهج زعيم الإخوان في هذا الخصوص، فنذر نفسه لتصنيف الكتب في برهنة نظرية الإسلام السياسية وأصولها القرآنية ومراجعها البنيوية وتجلياتها التاريخية[21]. وانصرف الغنوشي في عدد مهم من مؤلفاته إلى تجديد التذكير بأن «إقامة دولة الإسلام بالطرق الشرعية واجب شرعي ومصلحة وطنية وإنسانية واستراتيجية»[22]. وتجاوز الرّجل صفة الإجمال في دعوة البنا إلى إقامة دولة الإسلام، ليعمد إلى تفصيل القول في هذا الشأن مستدلًا على أصالة الحكم في الإسلام/ النصّ والإسلام/ التاريخ، واعتمد في ذلك استقدام الحجج العقلية والنقلية، فأقرّ على سبيل الاستدلال المنطقي بأن المقدمة القائلة بكون الإنسان «اجتماعيًا بطبعه»[23] تقتضي قيام سلطة يحتكم إليها الناس في تنظيم شؤونهم وفضّ نزاعاتهم[24]، «فما دام الاجتماع ضروريًا لحياة البشر ورقيهم، وأنهم في اجتماعهم لا مناص لهم من سلطة تقيم العدل بينهم، والإسلام هو شريعة لإقامة العدل، فإن هذه السلطة لا يخلو حالها إما أن تقوم على إنفاذ تلك الشريعة ومقاصدها والتّمكين لها على كل صعيد فتكون إسلامية، وإما أن تقوم على إنفاذ شريعة أخرى (...) فتكون غير إسلامية»[25]. وبذلك نبّه الغنوشي إلى أن السلطة ضرورة وجودية، وأن الإسلام حمّال مشروع سياسي قادر على إدارة المجتمع وإرساء أسباب العدل في الدولة المنشودة. وفي سياق البرهنة العقلية على وجود الدولة الإسلامية تاريخيًا، استحضر الرّجل التجربة النبوية في

(19) البنا، ص 170.

(20) المصدر نفسه، ص 233.

(21) على سبيل الذكر لا الحصر، انظر: المودودي، المصدر نفسه.

(22) الغنوشي، الحريات العامة، ص 104.

(23) الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 9.

(24) المصدر نفسه، ص 101.

(25) الغنوشي، الحريات العامة، ص 101.

إدارة الحكم مُخبرًا أن المدينة شهدت ظهور «مجتمع سياسي متميز مستقل برقعته الترابية وبنظامه القانوني الموحّد وقيادته (...) مجتمع قام بكل وظائف الدولة من دفاع وقضاء وإبرام معاهدات وابتعاث سفارات، وأنه ما كان أحد من بناة ذلك النظام يشكّ في طبيعته من حيث إن السلطة العليا فيه للتوجيه والتقنين هي لله ولرسوله (الكتاب والسنّة)»[26]. وبناء عليه، فالمراد ههنا التنبيه إلى أن الدولة الإسلامية ليست فعلًا حادثًا في القرن العشرين، بل هي واقعة تاريخية حاصلة من زمن الرسول، وليست اختراعًا بعديًا أو حلمًا طوباويًا.

جدّ البنا كما المودودي والغنوشي في إيراد الأدلة النقلية المُخبرة أن الإسلام حاضن للدولة، ومؤسّسها. وفي هذا الإطار عدّد الإسلاميون المعاصرون الأحاديث النبوية والآيات القرآنية[27] المشتملة على مادة (ح. ك. م)، وأوردوها على جهة الرّصف والتجميع، على سبيل إقناع المتلقي بأن النص التأسيسي قرآنًا وسنّة لم يكن خلوًا من مشغل الحكم ومتعلقاته. والواقع أن الخطاب القرآني لم يسعف أعلام الإسلام السياسي ببيان تفصيلي في هذا الشأن، فعبارة «دولة» لم ترد في كتاب الله إلا مرة واحدة وفي سياق بعيد الدلالة من المعنى السياسي.

كما أن الآيات التي يحتجّ بها الإسلاميون غالبًا، باعتبارها دليلًا نصّيًا على قرآنية السلطة، لا تتمحض بالضرورة للدلالة على إدارة الدولة أو كيفيات تسيير الحكم من قبيل قوله ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾[28]، أو قوله ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[29]، وقوله ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[30]، إذ جاءت عبارة الحكم في هذه السياقات النصّية على جهة العموم، واتصلت بمناسبات نزول مخصوصة، ولم تحمل شحنة سياسية بالضرورة، كما لم تتضمن تعاليم في مأسسة الدولة وهيكلة الحكم. وتفطّن الغنوشي إلى لهجة العموم بتلك النصوص، وبدا له قصورها في الإيفاء بالقصد (إقامة الدولة الإسلامية)، فبرّر ذلك بأن «الإسلام لم يحتج إلى أمر بإقامة السلطة لأن

---

(26) المصدر نفسه، ص 100.

(27) انظر: المصدر نفسه، ص 109-110؛ البنا، ص 233، والمودودي، ص 27-28.

(28) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية 10.

(29) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية 33.

(30) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 50.

سنن الاجتماع تقتضي ضرورة قيام تلك الوظيفة عادلة أو ظالمة، تمامًا كما الشأن مع سائر وظائف العبادة، فلم يأمر الإسلام بالأكل والشرب والتنفس والراحة لأن الناس بطبيعتهم يفعلون ذلك»[31]. وبناء عليه، فإن الرّجل يعي بشدة مقدار الفراغ الناجم عن غياب التأسيس التفصيلي للسلطة في القرآن، لكن ذلك الحسّ القرائي لا يمنعه من القول «إن في الإسلام أصولًا للحكم صادرة عن الله، نطقت بها أو تضمنتها نصوص القرآن والسنّة، وأن الاحتكام إليها والتسليم بها ليس واجبًا وحسب، بل هو حدّ فاصل بين الإيمان والكفر»[32]. وفي ذلك انتقال من مستوى التأصيل للدولة في الإسلام/ النصّ والإسلام/ التاريخ إلى مستوى تأثيم من ينكر الأساس النصي لإسلامية الدولة واتهامه بالكفر، وهو حكم جلل وكلام خطر يفضي إلى إلغاء الآخر على خلفية رأيه في مسألة تأويلية اجتهادية في الأساس.

الظاهر أن إحساس الإسلاميين بمحدودية حجية النص القرآني في البرهنة على ضرورة الدولة الإسلامية دفع بهم إلى استدعاء سلطة الإجماع، مستندين إليه باعتباره أصلًا من أصول التشريع، ومتوسّلين به في القول بإجماع الأمة على ضرورة «نصب الإمام». ومع أهمية هذا التوجّه في الحجاج، فإن ذلك لا يمنع من التنبيه إلى أن عددًا من المسلمين أمثال المعتزلة والخوارج لم يدخلوا تحت هذه المظلّة الوفاقية، يُضاف إلى ذلك أن عددًا من علماء المسلمين في الفضاء السنّي، عَدّوا الإمامة من فروع الحث الفقهي ورفضوا اعتبارها من أصول الدين، وفي ذلك يقول الإمام الجويني: «وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة عامة، ومعظم القول في الولاء والولايات العامة والخاصة مظنونة في التأني والتحري»[33]، وهو ما يُخبر أننا إزاء مسألة خلافية بامتياز في المدونة الفقهية والكلامية التراثية.

الملاحظ من خلال مقاربتنا هوية الدولة عند الإسلاميين المعاصرين أنهم على الرغم من حماستهم لمطلب إسلامية الحكم، فإنهم لا يحدّدون المراد بالإسلام على جهة التعيين، أيريدون الإسلام النصّ أم الإسلام التّاريخ، كما لا يقدّمون تعريفًا جامعًا مانعًا لمصطلح الدولة الإسلامية (خصوصًا البنا والمودودي). ولعل

---

(31) الغنوشي، الحريات العامة، ص 102.

(32) المصدر نفسه، ص 110.

(33) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، ط 2 (القاهرة: مكتبة إمام الحرمين، 1401 هـ)، ص 61.

راشد الغنوشي من القلة الذين حاولوا بلورة مهاد نظري وصوغ مشروع تعريف بالدولة الإسلامية، قائلًا إن «الدولة الإسلامية وسيلة لا غنى عنها ما دام الإنسان اجتماعيًا بطبعه وما دام الإسلام نظامًا شاملًا للحياة، يريد إيجاد بيئة اجتماعية تُتيح لأكبر عدد من أفرادها أن يعيشوا روحيًا وماديًا، في توافق مع القانون الفطري الذي أنزل الله على قلب محمد رحمة للعالمين، ألا وهو الإسلام. إن الدولة الإسلامية ليست إلا الجهاز التنفيذي لتحقيق مثل الإسلام الأعلى، في إيجاد أمّة تقف نفسها على الخير والعدل، تحقّ الحق وتُبطل الباطل في الأرض كلها، حتى تكون عبادة الله والتقرّب إليه بالطاعات ونقل الخيرات وإقامة العدل أمرًا مرغوبًا ميسورًا مجزيًا، ومحادّته بانتهاك الرحمات وإشاعة الشرور واقتراف المظالم أمورًا بغيضة عسيرة مرهوبة في المستوى الاجتماعي على الأقل»[34].

المستفاد من هذا التعريف أن الغنوشي يقارب ماهية الدولة مقاربة منهجية وظيفية من ناحية، ومعيارية من ناحية أخرى؛ إذ عرّف الدولة الإسلامية بما تنهض به من وظائف في مقدمها إدارة الاجتماع وسياسة الناس وحراسة الدين وتوفير الأطر المناسبة للتدين والاستجابة لمطلب شمولية الإسلام. وعرّفها تعريفًا معياريًا ببيانه الغائية الأخلاقية لهذا «الجهاز التنفيذي» وهي إقامة العدل، ونشر الخير، ومحادّة الشر. وهذا التعريف، على أهميته، يبقى موسومًا بالتجريد، فالحديث عن الحق والباطل والخير والشرّ في غير تحديد لمفاهيمهما هو مدعاة إلى مزيد التعميم والتغميض في مفهمة الدولة باعتبار تلك المصطلحات متعلقة بقيم مطلقة دلالاتها زئبقية، بل نسبية من شخص إلى آخر ومن طرف إلى سواه. كما أن قَصْرَ دور الدولة على الاهتمام بشؤون المسلمين يطرح السؤال عن مصير باقي المواطنين، ويساهم في تلبيس الديني بالسياسي في مستوى تحديد هوية الدولة. لكنّ ذلك لا يمنع من الإشارة إلى أن الغنوشي مثّل مرحلة متقدمة من مراحل التأصيل النظري للدولة، في السياق الإسلامي مقارنة بسابقيه باعتباره حاول تجاوز التعميم إلى التفصيل، واستدعى أسباب الحجاج العقلي والبياني ليقنع المخالف، ويستقطب المحايد، ويثبت مشروعية القول بالهوية الإسلامية للدولة في النص المقدّس والتاريخ.

---

(34) الغنوشي، الحريات العامة، ص 103.

نتبين من خلال ما سبق حرص الإسلاميين المعاصرين على تقديم الدولة الإسلامية على أنها ذات هوية قرآنية/ نبوية، وذات مرجعية تاريخية/ واقعية، وذات غايات أخلاقية كونية. والمراد من هذا النهج في مفهمة الدولة تأكيد شمولية الإسلام للشأن العام مطلقًا والشأن السياسي بالتحديد، واستتباع أكبر عدد ممكن من المسلمين لحشدهم في مسيرة إحياء الدولة الإسلامية، واسترجاع دورها الحضاري في صوغ المشهد العمراني. كما أن القصد بيان سماحة البديل السياسي الإسلامي، وقيامه على الرغبة في نشر الفضيلة، وإنفاذ العدل، مما يعطف إليه القلوب، ويشدّ إليه الناس. وعلى الرغم من أن الإسلاميين لم يأتوا بجديد في مستوى قولهم بضرورة نصب الإمامة، إذ سبقهم إلى ذلك الماوردي وابن خلدون وابن تيمية وغيرهم، فإنهم امتازوا بتعميقهم النظر في موجبات قيام الدولة الإسلامية، وتفصيلهم القول في وظائف الدولة وغاياتها ومقوماتها، على نحو خدم مطلبَ تعريف المتلقي بملامح الدولة الإسلامية (الغنوشي خصوصًا). وهذا الحرص على التأصيل النظري للدولة يمكن أن يُفهم تاريخيًا، بسعي الإسلاميين إلى تجاوز الفراغ الذي أحدثه سقوط الخلافة وبترويج أنموذج إسلامي سياسي يراكم على الماضي، وينفتح على الحاضر ويستشرف المستقبل، ويتحدى العلمانية.

2- في نقض علمانية الدولة

نشأت العلمانية في السياق الحضاري الغربي ضمن أوضاع تاريخية مخصوصة، تمثّلت أساسًا في استفراد الكنيسة بالحكم، وحرصها على توجيه سلوك الناس، وتنميط أعمالهم وأقوالهم، ومحاصرة أفكارهم، ومصادرة قدرتهم على الإبداع. وتوسّل الحكّام سلطة البابا في عصور الظلام ليسيطروا على الحجر والبشر، وليطلقوا أيديهم في كل شيء باسم الدين، على نحو تعالت معه السلطة عن التاريخ، وأصبح الحكم شأنًا مقدّسًا، وغدت الكنيسة وصيًا على العقول، وخبيرًا بمصائر الناس في الدنيا والآخرة، بل انصرفت توزّع صكوك الغفران على من دان لها، وصكوك التكفير على من خرج عنها، فأنتجت حالة من الرفض لدى المحكومين، وانتفض الناس على الحكم الكنسي في ثورات مختلفة في فرنسا وإنكلترا، وطالبوا بتحييد الكنيسة عن الشأن العام، وواكب ذلك ظهور فلسفة

الأنوار، مع جون لوك وجان جاك روسو التي دعت إلى تقييد سلطات الحاكم، وصوغ عقد اجتماعي مدني ينظّم علاقة الحاكم بالمحكوم، ويضمن تحديد صلاحيات المؤسسة الدينية من دون إلغائها بالتمام من المشهد العمراني، أو إضمار المعاداة لها؛ إذ كان المراد جعل الدين مؤسسة مستقلة بذاتها، تربطها بباقي مؤسسات المجتمع المدني علاقة تجاور لا علاقة استتباع أو هيمنة. ولم يكن القصد بالعلمانية تجفيف منابع الدين، ولا منع أسباب التدين، ولا مصادرة أصوات المتدينين، أو التضييق على أدائهم الطقوسي وانتمائهم العقدي، ما دام غير خارج عن مقتضيات التعايش السلمي بين مكونات المجتمع. وبذلك نشأ مفهوم العلمانية في داخل دائرة المسلّمات المذكورة [سلفًا]، واستُعمل لمواجهة سلطة الكنيسة في المجتمع، ومن أجل أن تُقرّ بأن حدود السياسة تختلف عن حدود الدين. ووُظّف في سياق تطوّر المجتمع الأوروبي في مجال نقد الدولة الدينية[35].

استلهم عدد من المفكرين العرب الإرث العلماني[36]، وبذلوا جهدهم في إجرائه ضمن الفضاء العمراني العربي الإسلامي تنظيرًا وحكمًا. وكان لعدد من القوميين والاشتراكيين والليبراليين والعسكريين الذين وصلوا إلى الحكم، ميل واضح إلى الاحتذاء بالأنموذج الأيديولوجي الغربي في سياسة الدولة وتنظيم شؤون الناس. وجايل الإسلاميون المعاصرون بدءًا بالبنا، فالمودودي، وصولًا إلى الغنوشي، واقع انتشار فكرة العلمانية في الاجتماع العربي، وفهمها أغلبهم على أنها تهديد لمشروع إقامة الدولة الإسلامية، لذلك جاءت جلّ طروحاتهم في هذا الإطار ميالة إلى نقض العلمانية واعتبارها سببًا في تأخر نهضة المسلمين، يقول البنا: «أول خطئنا أننا (...) فصلنا الدين عن السياسة عمليًا»[37] معتقدًا أن «رجال السياسة قد أفسدوا الذوق الإسلامي في الأوضاع باعتقادهم وإعلانهم وعملهم على أن يباعدوا دائمًا بين توجيه الدين ومقتضيات السياسة، وهذا أول الوهن وأصل الفساد»[38]. ويذهب المودودي إلى أن «العلمانية (..)

---

(35) كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنّظر السياسي العربي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 103.

(36) انظر: كمال عبد اللّطيف: العرب والحداثة السياسية (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 38، وأسئلة النهضة العربية: التاريخ، الحداثة، التواصل، ط 2 (بيروت: م 2005)، ص 181.

(37) البنا، ص 233.

(38) المصدر نفسه، ص 234.

التي تقصر العلاقة بين الإله والإنسان على حياة الفرد الخاصة وتستبعد هذه العلاقة من الحياة الاجتماعية فكرة فارغة غير ذات موضوع»[39]، تصدر «عمن أُصيب بالجنون[40] (...) فأي عقل يستسيغ أداء طقوس تعبّدية لإله أبعِد سلطانه عن الحياة كلها بتلك الصورة فلا يأخذ بيدنا في أي ناحية من نواحيها، وقد عُطّل من خصائص ألوهيته؟» ومن ثمّة، فالعلمانية في نظره معطّلة لسلطة الله مؤسِّسة لـ «مجتمع إلحادي لا ديني، يحتل فيه الإنسان مركز المشرّع الموجّه، ترى مبادئه توضع لتُلغى من حين لآخر وفق رغبات الشعب المتغيرة، وأهوائه الجامعة»[41]. ويؤسّس زعيم الجماعة الإسلامية الباكستانية على هذا التصوّر حكمه القائل إن «الذي يتبنى العلمانية ويتّخذها نظام حياته ينحدر بنفسه إلى الهاوية، ويصير عبدًا لرغباته وأهوائه، متحررًا من كل قيد، سواء كان فردًا أو جماعة أو أمّة أو مجموعة أمم»[42].

أمّا راشد الغنوشي فيمكن التمييز بين مرحلتين في مستوى تمثّله لعلمانية الدولة: مرحلة أولى لازمت بدايات تفكيره السياسي، واستمرّت حتى قبل ثورات الربيع العربي، وغلب عليها موقفه المتشدد الرافض العلمانية، ومرحلة ثانية واكبت إقامته في المنفى وعودته إلى تونس بعد ثورة 14 كانون الثاني/ يناير 2011، وتميزت بتطور فهمه للعلمانية، ومحاولته مقاربتها من وجهة نظر تفهميّة تقرّ بإمكان التعايش مع العلمانية والعلمانيين على كيفٍ مَا.

في معرض نقض العلمانية، يقول الغنوشي: «إننا كمسلمين لا نحتاج إلى هذه العلمانية من أجل تحرر العقول والمجتمعات من الأوهام والتسلط وتقدّم العلوم والتقنيات، ففي الإسلام ما يُغني عنها وفي شكل أعمق وأوسع (...) إن فكر العلمانية في الحقيقة النهائية ضد المجتمع المدني»[43]. ويذهب إلى أن العلمانية صنيعة غربية مسقطة على الاجتماع العربي؛ إذ «قدمت إلى بلادنا على ظهر دبّابة،

---

(39) أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة (منبر التوحيد والجهاد)، ص 12، <http://www.tawhed.ws>.

(40) المصدر نفسه، ص 12.

(41) المصدر نفسه، ص 13.

(42) المصدر نفسه، ص 14.

(43) راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 82-84.

ولا تزال غير قادرة على الحياة إلا في حمايتها»[44]. ويستشهد على فسادها تاريخيًا بإخفاقها في إدارة الواقع العربي بعد الاستعمار وقيامها على التسلط، ويستشهد على صحة ذلك بإخفاق التجربة العلمانية مع بورقيبة الذي «كان علمانيًا بمعنى أنه ضدّ الدين»[45]، فضلًا عن إخفاق البديل العلماني في تركيا والجزائر وغير ذلك من البلاد الإسلامية. ويرى الغنوشي أن الوصل بين اعتماد العلمانية والإمساك بناصية الحداثة مغالطة يُراد بها ضرب الهوية العربية الإسلامية، وتحييد الإسلام عن المساهمة في تحقيق نهضة الأمة «فنحن أريدَ لنا أن ننسلخ عن كامل ماضينا وحاضرنا والتفريط في هويتنا واستقلالنا حتى ننال بركة الحداثة، كما فهمت في الغرب، وندخل إليها من نفس الباب أي العلمانية، وكأن الحداثة لا تأتي إلا ملازمة للعلمنة ومن بابها الذي دخل منه الغرب، باختصار إنه إذا كان الغرب قد تمرّد على الكنيسة والإقطاع سبيلًا إلى الحداثة، فنحن لا بد أن نتمرد على الإسلام وتراثه»[46].

تطوّر موقف الغنوشي من العلمانية تدريجًا، من الازدراء إلى الاعتدال نظريًا وعمليًا، وتجلى ذلك في دخول حركة النهضة التي يشرف على رئاستها في حوارات مع العلمانيين، وذلك في إطار ما يُسمى بتجربة 18 أكتوبر في تونس[47] التي هدفت إلى صوغ مشروع توافق بين الفرقاء السياسيين عن ملامح المجتمع المدني المنشود ومعالم الديمقراطية الممكنة. كما بادرت حركة النهضة إلى الائتلاف مع أحزاب علمانية (المؤتمر من أجل الجمهورية والتكتل من أجل العمل والحريات) عند تشكيلها أول حكومة تونسية تعددية في عقب انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011. أمّا نظريًا ففارق الغنوشي في كتاباته الصادرة أخيرًا نفور الإخوانيين والسلفيين من العلمانية، فرفع عنها شبهة الإلحاد، ونبّه إلى ضرورة فهم الظاهرة قبل الحكم عليها فـ «العلمانية لا تعني بالضرورة الإلحاد بقدر ما تعني رفض سلطة رجال الدين من أجل نقل السلطة للشعب، وليس في

---

(44) المصدر نفسه، ص 143.

(45) المصدر نفسه، ص 118.

(46) المصدر نفسه، ص 116.

(47) نجيب الشابي، «العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين: تجربة 18 أكتوبر في تونس،» مجلة الآداب، العددان 11-12 (2010).

ذلك ما يُضار الإسلام في شيء من هذا الوجه، فضلًا عن أن العلمانية التي تعادي الدين جملة وتعمل على تهميشه جملة، ليست كل العلمانية وإنما صنف منها هو العلمانية الشاملة وليس الجزئية»[48].

في محاضرة قدّمها في مقر مركز دراسة الإسلام والديمقراطية، في تونس، أقرّ الغنوشي بأننا «لسنا إزاء علمانية واحدة بل إزاء علمانيات وكذا الإسلام أيضًا بحكم ما هو مطروح في الساحة، نحن إزاء أكثر من إسلام واحد أي أكثر من فهم»[49]. وفي ذلك إدراك منه لصيرورة العلمانية وتعددها من ناحية، ومحاولة ضمنية للخروج بها عن مألوف الإسلاميين في التعامل معها على أنها تصور واحد مناف للدين جملة وتفصيلًا. ويُضيف الغنوشي في هذا الإطار «إن العلمانية وكأنها فلسفة، وكأنها ثمرة تأملات فلسفية جاءت لمناقضة ومحاربة التصورات المثالية والدينية، الأمر ليس كذلك، العلمانية ظهرت وتبلورت في الغرب كحلول إجرائية وليست فلسفة أو نظرية في الوجود، بقدر ما هي ترتيبات إجرائية لحل إشكالات طُرحت في الوسط الأوروبي»[50].

لاقى هذا التصور للعلمانية الذي قدّمه الغنوشي، وهو أحد أعلام الإسلاميين المعاصرين، معارضة شديدة من الإخوانيين وغير الإخوانيين الذين اتهموا الرّجل بالابتداع والانحراف عن تعاليم الإسلام وآثار السلف[51]. ومع جرأة الغنوشي في الدعوة إلى تفهم العلمانية والمطالبة بتحرير الدين من سلطة الدولة، فإنه لا يذهب بهذا التوجه إلى أقصاه ليقول بإمكان فصل الدين عن الدولة، بل يرى أن «الإسلام منذ نشأته وعبر امتداده التاريخي لم يعرف

---

(48) الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 126.

(49) راشد الغنوشي، «العلمانية وعلاقة الدين بالدولة من منظور حركة النهضة،» نشاز (موقع إلكتروني)، <http://nachaz.org/index.php/fr/textes alappui/politique/2120120704203746.html>.

(50) المصدر نفسه.

(51) في تسفيه الغنوشي واتهامه بالابتداع والانحراف عن الدين، انظر: سليم بن صالح الخراتشي، تدرجات راشد الغنوشي وأهم انحرافاته (الرياض: [د. ن.، د. ت.])، (دراسة مرقونة)، <http://www.tawhed.ws/dl?i=y62gtrc3>، وحسن الحسن، «دحض نظرية راشد الغنوشي: العلمانية إجراءات عملية وليست فلسفة معادية للدين،» الوعي، السنة 27، العدد 312 (محرم 1434هـ/ تشرين الثاني/ نوفمبر 2012م)، <http://www.al-waie.org/issues/312/article.php?id=P1178_0_89_0_C>.

هذا الفصل بين الدين والدولة»[52]. وعنده «أن تحرّر السياسة من الدين هو تحويل الدولة إلى مافيا والاقتصاد في العالم إلى نهب، والسياسة إلى نوع من الخداع»[53]. وبذلك فالغنوشي يركّز على أهمية المعطى الأخلاقي الديني في توجيه السلوك العام لمؤسسات الدولة، وهو معطى على أهميته يبقى نسبيًا، من جهة أن استحضاره والتزامه متباينين من شخص إلى آخر، ومن فئة إلى أخرى.

نتبين من خلال النظر في توصيف الإسلاميين للعلمانية، أنهم يرفضون أن تكون سمة واسمة للدولة المنشودة التي يرومون إنشاءها، فعندهم أن شمولية الإسلام تتعارض مع مبدأ تحييده عن الشأن السياسي، وعن إدارة مؤسسات الدولة. غير أنهم يفترقون من جهة تقويمهم للعلمانية، باعتبارها تصورًا للحكم وأداة من أدوات ترتيب علاقة الدين بمؤسسات المجتمع المدني، فلئن بدا الغنوشي معتدلًا إلى حدّ ما في تمثّله للعلمانية وتعامله مع العلمانيين، فإن سلفه (البنا/ المودودي) بدا يقف على حدّ المواجهة مع تجليات العلمانية ودلالاتها كلها، ويمكن أن يُفهم هذا السياق في التعاطي مع مبدأ علمانية الدولة بإرجاع مواقف أعلام الإسلام السياسي إلى سياقاتها الثقافية والتاريخية المخصوصة، فكل بيئة ساهمت في تشكيل مقالة من مقالات الإسلاميين في هوية الدولة. ومعلوم صدور مدوّنة البنا في عصر آلت فيه الخلافة إلى الانهيار، وتعالت فيه أصوات فصل الدين عن الدولة، وظهرت فيه مؤلفات أوائل العلمانيين العرب (علي عبد الرّازق، سلامة موسى، شبلي شميل، فرح أنطون...)، واشتد فيه الصراع بين الإصلاحية السلفية والإصلاحية التحديثية، وهو ما دفع البنا إلى مناصرة التيار الداعي إلى رفض العلمانية، لأنه اعتبرها فكرًا دخيلًا يروم نقض مشروع الدولة الإسلامية.

في سياق حضاري آخر، كان المودودي في شبه القارة الهندية ينظر إلى إقامة دولة دينية في باكستان، تجعل من الشريعة دستورها ومن الإسلام دينها، وتعمل على تحكيمه في إدارة شؤونها العمرانية والسياسية كلها، وكان يجد تأييدًا من جمهور المسلمين الحُرَصاء على الانفصال عن الهند والخروج عن هيمنة

---

(52) انظر محاضرة راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة في تونس، في «مركز دراسة الإسلام والديمقراطية»، تونس، 2 آذار/ مارس 2012 بعنوان «العلمانية وعلاقة الدين بالدولة» على موقع مجلة رؤية تركية: <http://bit.ly/2gXw2e4>، ص 2.

(53) المصدر نفسه.

الهندوس بتأسيس دولة إسلامية مستقلة، لذلك كان تسليمه بتحكيم المرجعية الدينية في كل شيء الدافع الأساس لحرصه على نقض العلمانية. يُضاف إلى ذلك جميعًا، أن البنا والمودودي يرومان بازدراء العلمانية احتكار المرجعية الدينية من ناحية، وتنفير الناس من الإقبال على التيارات الحزبية اليسارية والليبرالية، بدعوى أنها تدين بدين العلمانية، وتنادي بفصل الإسلام عن السياسة.

أمّا راشد الغنوشي فتشكّلت مقالته في العلمانية ضمن سياقات ثقافية وحضارية مختلفة؛ إذ عاش في مجتمع متوسطي، وسطي، تعددي، منفتح في تونس أو في المنفى، وجايل نخبة مثقفة من التونسيين الذين تشبعوا بالثقافة الغربية، وانتمى إلى فضاء عمراني يعتز بانفتاحه على الآخر، قدر اعتزازه بالانتماء إلى فضاء الهوية العربية الإسلامية. ومن هنا كان ميله إلى لزوم المرونة في التعاطي مع مسألة العلمانية، ومن هنا كان وعيه التاريخي الحاد بحتمية البحث عن أرض توافق مع العلمانيين، في إدارة المجتمع المدني وحكم الدولة، وذلك في بلد يعشق التعددية، وتقرّ فيه أغلبية ساحقة (76 في المئة) بعدم ملاءمة الاحتكام إلى نظام سياسي تتنافس فيه الأحزاب الإسلامية فحسب[54]. من هنا كان اتجاه الغنوشي إلى مهادنة العلمانية على كيفٍ ما.

يؤول بنا تفكيك مقالة الإسلاميين في علمانية الدولة إلى إدراك ما يلي:

- لم يفهم جل الإسلاميين العلمانية على أنها «الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، لا بين الدين والدولة، ما يجعل السلطة الدينية مرجعية معنوية ضميرية بعيدة من استخدام أدوات القسر السياسي العنيف»[55]، بل فهموها على أنها إقصاء للدين عن الحياة بأبعادها المختلفة، وبنوا على ذلك اعتبارها ضدّ الدين، والقول إنها مدخل من مداخل الإلحاد على نحو تغيّا تنفير الناس من التعلمن، وعزل جميع الفرقاء السياسيين الذين اتخذوا العلمانية أصلًا من أصول مقاربتهم الواقع المجتمعي والسياسي.

---

(54) مشروع قياس الرأي العام العربي: المؤشر العربي 2012-2013 (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 96-97، <http://en.calameo.com/read/0012314353c2c880d4c23?bkcode=0012314353c2c880d4c23>.

(55) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي: الجزء الأول (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 406.

- اختزل الإسلاميون العلمانية في مبدأ «فصل الدين عن الدولة»، وتغاضوا عن أن العلمانية «ثابت من ثوابت العمل والممارسة الديمقراطية»[56]، وهي باب من أبواب التشريع للتعددية والتسامح وضمان الحريات العامة والخاصة.

- قارب الإسلاميون علمانية الدولة من خلال تقويمهم ممارسات بعض الحكّام لها في بلاد المسلمين (تونس، تركيا، الجزائر)، وعدّوا تلك الممارسات المحكومة بالنسبية تطبيقًا أنموذجيًا/ نهائيًا لفكرة العلمانية، والواقع هو أن العلمنة موضوع سيرورة اجتماعية وصيرورة تاريخية[57] عبر الزمان والمكان، ولا يمكن تحنيطها في هياكل نظرية أو تطبيقية ثابتة.

- ساهمت سياسة العلمنة القسرية التي اعتمدتها السلطة الحاكمة في البلدان العربية وحَمْلِها العلمانية على أنها نقيض الدين، وعلى أنها لا تقتضي الديمقراطية بالضرورة، في تشكّل رأي عام حركي في داخل تيار الإسلام السياسي، يقارع ما يُسمّى بالدولة الوطنية ويعتمد نهج معاداة العلمانية.

- لم ترتبط العلمانية في السياق العربي الرسمي بضرورة «تحييد الدولة في الشأن الديني»[58]؛ إذ ظلّت الدولة وصية على الدين، توظّفه لتدعم شرعيتها ولتكرّس الأُحادية، وتسفّه خصومها السياسيين عمومًا والإسلاميين خصوصًا، وهو ما ساهم في تزايد التحامل على أنموذج الدولة العلمانية العربية الحاكمة.

3- في الدولة الإسلامية والدولة الدينية

يرتبط مدار الخلاف في هذا المستوى من مفهمة الدولة الإسلامية بافتراق الإسلاميين المعاصرين فريقين: أحدهما يقرّ بأن الدولة المنشودة دينية بامتياز، وفريق آخر ينفي هذه الصفة عن الدولة، ويعتبرها دولة مدنية أو لا تكون.

المراد بالدولة الدينية أو ما يُسمّى بالتيوقراطية (Theocracy) في علم الاجتماع السياسي «النظام السياسي الذي يستند إلى التفويض الإلهي الخارج عن إرادة

(56) كمال عبد اللّطيف، التأويل والمفارقة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 79.

(57) بشارة، الدين والعلمانية، ص 406.

(58) المصدر نفسه، ص 405.

البشر، حيث يتولى السلطة رجال الدين»[59]. وكان حسن البنا من أوائل المشددين على مفارقة الدولة الإسلامية للدولة الدينية وتميزها منها، وحجته في ذلك أن «لا رهبنة في الإسلام» وأن المشابهة بين رجال الدين في الكنيسة وعلماء الدين المسلمين غير ممكنة لأن «سلطة رجال الدين المسلمين محصورة محدودة لا تملك تغيير الأوضاع ولا قلب النظم»[60]، فعنده أن فقهاء الإسلام يضطلعون أساسًا بأدوار تعليمية، وعظية إرشادية، ولا يرتقون إلى مقام التوسّط باسم الدين. وكان لهذا التصور الحاسم في نزع صفة الدينية عن الدولة صدى مؤثّر في مفهمة الإسلاميين اللاحقين لها؛ إذ واصل راشد الغنوشي اعتماد هذا النهج في تمثّل هوية الدولة المنشودة، قائلًا إن الإسلام في غير حاجة «إلى مؤسسة تنطق باسم السماء»[61] وإن الدولة الإسلامية «سلطة مدنية من كل وجه، لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث المرجعية الفكرية وعلوية سيادة الشريعة نصوصًا ومقاصد على كل مرجعية أخرى. أمّا ما بقي، فهو تراث يُؤخذ منه ومن كل تجربة إنسانية على مقتضى الشرع الإلهي»[62]، وبذلك فالرجل ميال إلى إرساخ القول بمدنية الدولة الإسلامية، حريص على دحض القول بدينيتها.

وجه المفارقة في التصور القائل إن الدولة الإسلامية دولة غير دينية، يمكن أن نجمله في لحظة الاستكشاف الاستفهامي التالية:

كيف يمكن أن تكون الدولة الإسلامية دولة غير دينية وهي تستمدّ سلطتها من المقدّس، فهي تحكم بأمر الله، وهي تستلهم دستورها من شرع الله، وهي تعتبر نفسها حارسة الدين؟ كيف يمكن التسليم بأننا إزاء سلطة لا دينية، والحال أن علماء الدين هم من يشرفون على استنباط الأحكام من متن الشريعة، وهم يستندون في ذلك إلى مصادر التشريع التقليدية، أعني الكتاب والسنّة والقياس والإجماع والاجتهاد في ما لم يرد فيه نصّ. وبعد ذلك كله، ألا يُعدّ الاستئناس بأهل الحل والعقد في سياسة الدولة شكلًا من أشكال استحضار رجال الدين في إدارة الشأن

(59) بدوي، معجم مصطلحات العلوم السياسية، ص 424.

انظر أيضًا: *Le Petit Larousse illusrtré* (Paris: éditions Larousse, [n. d.]), p. 1008.

(60) البنا، ص 72.

(61) الغنوشي، الحريات العامة، ص 101.

(62) المصدر نفسه، ص 103.

العام مطلقًا، والشأن السياسي بالتحديد، على نحو تمّحي معه الحدود بين السلطة الدينية والسلطة السياسية؟ وبناء عليه، فإن نفي الصفة الدينية عن الدولة الإسلامية يبقى تصوّرًا أيديولوجيًا قابلًا للنّقض.

لعل ذلك ما دفع أبا الأعلى المودودي إلى النكوص عن توجّه التيار الإخواني بزعامة البنا، نحو القول بمدنية الدولة؛ إذ دحض زعيم الجماعة الإسلامية في مواضع مختلفة من كتبه هذه المقولة، وأصرّ على أن الدولة الإسلامية دولة دينية بامتياز، قائلًا: «لا يصحّ إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية بل أصدق منها تعبيرًا كلمة الحكومة الإلهية التيوقراطية»[63]. وأسّس المودودي هذا الرأي على جملة من المسلّمات، وفي مقدمها إيمانه بأن «السلطة المطلقة ليست إلا لله»[64]، وأن مصدر التشريع هو الكتاب والسنّة. فكان «النبي شارعًا وكان قاضيًا وكان حاكمًا»[65] وأن الإنسان خليفة الله في الأرض، وما عليه إلا تطبيق أحكام الشارع تحقيقًا للدولة الدينية.

يمكن فهم هذا التباين بين الإسلاميين في القول بدينية الدولة من عدمه، بطبيعة المحضن الثقافي والفضاء التاريخي الذي يتحرك فيه كل علم من أعلام الإسلاميين؛ إذ كان كل من البنا والغنوشي في شوق إلى عقد مصالحة بين الإسلام والسياسة من ناحية، وبين الدولة الإسلامية والمواطن العربي من ناحية أخرى، لذلك كانا يجدّان في إخراج الدولة المنشودة إخراجًا جديدًا يواكب الحداثة وعصر التنوير، ويغري النفوس بالقبول والإقبال على المساهمة في انبعاث الدولة الإسلامية المدنية المفقودة، فكان النأي بتلك الدولة/ الحلم عن الصبغة الدينية خيارًا استراتيجيًا يتغيّا عطف القلوب نحو المشروع المأمول، ويندرج ضمن وعي المفكر السياسي بسيكولوجيا الجماهير، وسعيه إلى الاستجابة إلى آفاق انتظارهم، تحقيقًا للأثر المطلوب والهدف الأقصى المرتقب، أعني استتباعهم واستقطابهم.

---

(63) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، ص 77-78.

(64) أبو الأعلى المودودي، حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر (الرياض: مكتبة الراشد، 1983)، ص 6.

(65) المصدر نفسه.

أمّا مقاربة المودودي الحرفية فكانت للنصوص التأسيسية، ولغته المباشرة في مخاطبة الناس، تخدم مطمحًا أساسًا بالنسبة إليه، هو استنهاض الهمم لإقامة دولة إسلامية مستقلة بباكستان، دولة تتخذ من الإسلام دينها ودستورها ومرجعها ورايتها، وتحتذي السلف الصالح، وتستعيد ملامح الدولة المحمدية كما تمثّلها المودودي وأتباعه في الجماعة الإسلامية.

ثالثًا: نظام الحكم

شغلت طبيعة نظام الحكم الذي يسود الدولة الإسلامية المنشودة حيزًا مهمًّا من جهد أعلام الإسلام الحركي في مستوى مفهمتهم للدولة، ويمكن أن نميز في هذا الخصوص بين نظريتين بارزتين في الحكم عند الإسلاميين: **الأولى**، نظرية الحاكمية الإلهية، و**الثانية**، نظرية دولة الشورى.

1- نظرية الحاكمية الإلهية

ينطلق أبو الأعلى المودودي من مسلّمة أن الله خالق الكون، ليبني عليها استئثار الذات الإلهية بالتشريع، وأحقيتها بالحاكمية المطلقة في الدولة الإسلامية التي ليست إلا تجسيدًا لإرادة الله، وتحقيقًا لسيادته في العالم، وإنفاذًا لشريعته في الأرض. وما مهمّة الخليفة في الدولة المودودية الموعودة إلا أن يكون نائبًا عن الله، وهو إذ يصدر ما يصدر من الأحكام لا يمارس السلطة بنفسه، ولا يُجريها لمصلحة فئة بعينها، وبقوة جماعة أو عصبية محددة، بل هو يحكم بتفويض من الله وأمر منه، وبناء عليه فإن طاعته واجبة والخروج عليه محرّم لأنه خروج عن تعاليم الله وشق لصف الجماعة. فالأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن «تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يُؤذن لأحد منهم أن ينفّذ أمره في بشر فيطيعوه، أو يسنّ قانونًا لهم فينقادوا له ويتبعوه فإن ذلك أمر مختصّ بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره»[66]. ومن ثمة، فإن مصدر التشريع والشرعية للدولة الإسلامية هو مصدر ميتافيزيقي باعتبار أن «الحاكم الحقيقي في الإسلام إنّما هو الله وحده»[67]، فهو

---

(66) المودودي، نظرية الإسلام، ص 27.

(67) المصدر نفسه، ص 45.

العليم بمصالح عباده، وهو المعني بتوجيه العبودية إليه دون سواه. فليس أحد عبدًا لأحد بل الجميع عباد الله، والعبودية لله هنا في تحطيم سلاسل العبودية البشرية[68]. وليس المراد تحرير الإنسان على جهة الإطلاق، بل المراد تحرير البشرية من عبودية البشرية والخضوع للقوانين الوضعية، للتسليم بالحاكمية الإلهية «فالله لم يخصّ أمر التّشريع بذاته ليسلب الناس حرّيتهم الفطرية، بل خصّه بنفسه ضنًّا به وصونًا له من اعتداء المعتدين»[69].

من هذا المنطلق يصبح الإنسان كائنًا لا يملك إرادته، ولا في مقدوره توظيف إمكاناته الاجتهادية في الإدارة والحكم والتسيير، بل عليه الانتظام ضمن مشروع دولة الله والتزام سلطتها المطلقة، باعتبارها المثال الأنموذجي للدولة الإسلامية التي من أهم سماتها أنها «دولة مهيمنة مطلقة (Totalitarian) محيطة بجميع فروع الحياة ونواحيها. ولكنّ أساس هذه الهيمنة والإحاطة التامة إنما هو القانون الإلهي الجامع الذي وُكل إلى الحاكم المسلم تنفيذه في الناس، فكل ما ورد في الكتاب العزيز من البينات والتعاليم الشاملة لجميع نواحيهم إنما ينفّذ فيها تنفيذًا محيطًا جامعًا»[70]. وبذلك فنحن مع المودودي في صدد استكشاف ملامح دولة تيوقراطية كما يسمّيها هو نفسه، إنها دولة توليتارية، شمولية بامتياز، تحكم الموجود بالمفقود، وترتفع بالسياسة إلى مقام القداسة. وما الخليفة أو القاضي أو مجلس الشورى أو أهل الحلّ والعقد، في دولة المودودي، إلا أدوات لتحقيق إرادة الله وتحكيم الشرع الإلهي، فلا مجال للاختلاف أو المعارضة، بل المطلوب تكريس أسباب الطاعة للخليفة باعتباره نائبًا عن الله و«السلطة العليا المطلقة ليست إلا لله سبحانه وتعالى»[71].

من هنا فإن مهمة القاضي مثلًا هي «تنفيذ القانون الإلهي في عباد الله، فلا يتولى الحكم في مناصب القضاء ونائبًا عن الخليفة بل عن الله عز وجل»[72]، ومن ثمة يتلبس الديني بالدنيوي، وتُمحى الحدود بين العمل البشري والمقدّس،

---

(68) المصدر نفسه، ص 28.

(69) المصدر نفسه، ص 36-37.

(70) المصدر نفسه، ص 54.

(71) المودودي، حول تطبيق الشريعة، ص 2.

(72) المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص 61.

ويصبح الخروج على الحاكم خروجًا عن الدين وعدم التزام الشرع مظهرًا من مظاهر الجاهلية، ويجري إنتاج مجتمع طائفي يحكمه «الصراع الهوياتي»[73]، ويُصنّف فيه الناس مؤمنين وكفّارًا، ومسلمين وأهل ذمّة، ويُقسّم فيه العالم دار حرب ودار إسلام، والسبيل إلى إقامة دولة الله في نظر المودودي هو انتهاج نهج «الانقلاب الإسلامي»[74] التغييري السلمي الذي ينطلق من أسلمة المجتمع والدولة، بالتدريج، باحتواء المؤسسات المدنية وصولًا إلى إقامة دولة الحاكمية الإلهية.

جسّد المودودي مرحلة خطرة من مراحل مفهمة الدولة عند الإسلاميين، انتقل بمقتضاها الصراع على السلطة، من كونه فعلًا سياسيًا وعملًا حزبيًا إلى كونه دوغما دينية وأيديولوجيا عقائدية تؤسّس دولةً إسلامية شمولية أُحادية مغلقة، تستمدّ شرعيتها من السماء، وتعمل على نمذجة سلوك المحكومين واستتباعهم بقوة الدين وبسلطة المفارق. وهو ما يُساهم في إنتاج «سلطة كهنوتية جديدة تدّعي وراثة الله وخلافته في الأرض، وتحوّل الإنسان عبد الله إلى عبد لعبد آخر يحكمه باسم الله»[75].

بذلك يكون المودودي قد نكص جهد الإصلاحية العربية، في عصر النهضة، في مجال دمقرطة السلطة وتمدينها ونزوع الإخوان، على عهد البنا، إلى المشاركة في النظام النيابي والمساهمة في إرساء معالم الدولة المدنية «ليحدث انعطافًا في مفهوم السياسة والسلطة في الإسلام (...) ينتهي إلى أن يتماهى مع مفهوم الإمامة الشيعي وفكرة ولاية الفقيه، وإلى أن يتماهى مع نظرية الحق الإلهي التي كانت أيديولوجيا سياسة للدولة الدينية المسيحية في أوروبا قبل النهضة»[76].

صاغ المودودي مفهمته لنظرية الدولة الإسلامية في «أواخر الثلاثينات

---

(73) عزمي بشارة، «أفكار لمقدّمة الطبعة السادسة لكتاب «المجتمع المدني»،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (12 تموز/ يوليو 2012)، <http://www.dohainstitute.org/release/2b72039ac71341e1be866de0c05ca900>.

(74) المودودي، حول تطبيق الشريعة، ص 12.

(75) محمد جمال باروت وفيصل درّاج، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، 2 ج، ط 4 (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2006)، ص 36.

(76) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 205.

من القرن العشرين أي فترة الجزر العام للديمقراطية وإشعاع النمط التوتاليتاري للدولة، وتأثيره الحاسم على مجرى تفكير النخب الراديكالية في العالم الثالث، ومحاولة هذه النخب تأسيس دولها على أساس مفهوم حق الجماعة قومية أكانت أم شعبية أم طبقية أم إسلامية»[77]. وكان لذلك أثره في زعيم الجماعة الإسلامية الذي كان مسكونًا بهاجس إقامة دولة للمسلمين، في باكستان، مستقلة عن الهند وعن هيمنة الهندوس، فكان ميالًا إلى استتباع الناس بتحفيز شعورهم الديني، وتوجيههم إلى حلم إقامة دولة إسلامية أحادية جامعة لهم، ذات جذور في عصر الخلافة الذاهب، وذات تأييد من «سلطة الإله المؤيد»، فكانت النتيجة نظرية في «الحاكمية الإلهية» ساهمت في شد الفكر السياسي الإسلامي إلى الخلف، وفي تأخير مسار الدمقرطة وفتح المجال لظهور تيارات جهادية طوّرت نظرية الرجل في الحاكمية، وتبّنت مقولة جاهلية القرن العشرين، وتراقت بذلك إلى تكفير الناس وتقويض دعائم «الدولة المدنية» الوليدة.

2- في دولة الشورى والديمقراطية

يُراد بالديمقراطية في الاصطلاح السياسي وفي علم الاجتماع حاكمية الشعب وسيادته وجعله مصدر السلطات، فهو الذي يشرّع القوانين ويسنّ الدساتير، وهو الذي يحكم نفسه بنظام يصنعه بنفسه[78]. فالديمقراطية نظام سياسي يمارس فيه الشعب السيادة مباشرة أو عبر ممثّلين[79]، وهي فضلًا عن ذلك «نظام اجتماعي يؤكد قيمة الفرد وكرامة الشخصية الإنسانية، ويقوم على أساس مشاركة أعضاء الجماعة في إدارة شؤونها (...) ومشاورة المرؤوسين في عملية اتخاذ القرارات»[80].

أمّا الشورى في لغة العرب، فهي «المشورة وتقول منه شاورته في الأمر بمعنى استشرته، وفلان خير شَيْر أي يصلح للمشاورة، وشاوره، مشاورة وشوارًا واستشارة

---

(77) باروت ودراج، ج 2، ص 15.

(78) محمد جمال باروت، «الخطاب الإسلامي السياسي بين تطبيق الشريعة والحاكمية،» الوحدة (باريس)، العدد 96 (1992)، ص 29.

(79) في مفهوم الديمقراطية، انظر: Steve Bruce and Steven Yearly, *The SAGE Dictionary of Sociology* (New York: SAGE Publications, 2006), p. 66, et *Le petit Larousse*, p. 302.

(80) بدوي، ص 101-102.

طلب منه المشورة»[81]. وبذلك فالدلالة اللغوية لمصطلح شورى تتمحّض لإفادة معنى الاستئناس برأي الغير من دون التزامه. وجرى استثمار هذا المعنى عند الإسلاميين المعاصرين ليفيد الدلالة على استشارة أمّة المسلمين في إدارة شؤون الحكم. والشورى في النص التأسيسي قرآنًا وسنّة، حاضرة باعتبارها معطى أخلاقيًا معياريًا يندرج في إطار النصح بالمشاورة، قصد تحقيق الصالح العام وضمان حدّ من التوافق بين الناس في مسألة ما. ولا نجد بيانًا تفصيليًا في ماهية الشورى، وكيفيات إجرائها، وهياكل تنفيذها لا في كتاب الله ولا في سنّة رسوله. كما أن المفكّرين المسلمين القدامى لم يعنوا بتعميق النظر في فكرة الشورى وتحليلها وتقنينها ومأسستها، حيث ظلّ المصطلح أقرب إلى الشعار منه إلى الممارسة، في مستوى التصنيف النظري وفي مستوى إدارة دولة الخلافة، فكان الحديث عن الشورى أرسخ في دائرة العموم والكلام العابر، منه في دائرة القول الدقيق والكلام الجلل.

مع أن المودودي استحضر قيمة الشورى، وعدّها من أساسيات الحكم الإسلامي، فإنه جعلها محدودة بأحكام الشرع، متعلقة بما لم يرد فيه نصّ، ويُشترط في أعضاء مجلس الشورى أربعة شروط هي الإسلام والرجولة (ليسوا من النساء) والبلوغ والعقل وسكني دار الإسلام[82]. وبذلك فنحن في التصور المودودي إزاء نظام شورى لا يمثّل جميع المواطنين، بل يستثني النساء وغير المسلمين ومن كان غير مقيم بدار الإسلام. وفي ذلك تكريس لمطلب إقامة دولة دينية تيوقراطية تحكم المتدينين، وتهمّش الآخرين ولا تستشيرهم. والشورى بهذا المفهوم هي نقيض الديمقراطية التي شنّع بها الرجل في كتاباته لأنها «تعني إطلاق العنان لتصرفات كل أمّة لتحقيق رغباتها كيف تشاء. هذه الرغبات التي تمثّل في الواقع رأي الأكثرية لا رأي أفراد الأمّة جميعًا، وليس هناك من ضابط يضبط هذه الرغبات»[83] وذاك مدخل من مداخل «حاكمية الجماهير»[84] المخالفة لمبدأ «حاكمية الله تعالى»[85].

---

(81) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مراجعة وتدقيق يوسف البقاعي، إبراهيم شمس الدين ونضال علي (بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2005)، ص 2116.

(82) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي (دمشق: دار الفكر [د. ت.])، ص 58.

(83) المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة، ص 9.

(84) المصدر نفسه، ص 23.

(85) المصدر نفسه.

بذلك، عمد المودودي إلى تقديم فهم سطحي للديمقراطية يروم تنفير الناس منها، واختزالها في فكرة التحرر من القيود كلها ومن هيمنة الأغلبية على الأقلية، مهملًا الجانب المؤسساتي والتشاركي للديمقراطية، وقيامها على مبادئ الحرية والمواطنة وعلى إعادة الاعتبار إلى الفرد في صوغ الشأن العام.

على خلاف صاحب نظرية الحاكمية، كان حسن البنا وراشد الغنوشي من أعلام إحياء مبدأ الشورى وتطويره والقول بمطابقته للديمقراطية.

ذهب زعيم جماعة الإخوان المسلمين إلى القول إن «من حق الأمة أن تراقب الحاكم أدق مراقبة وأن تُشير عليه بما ترى فيه الخير، وعليه أن يشاورها ويحترم إرادتها، وأن يأخذ بالصالح من آرائها، وقد أمر الله الحاكمين بذلك، فقال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[86]، وأثنى على المؤمنين فقال: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[87]. ونصّت على ذلك سنّة رسول الله والخلفاء الراشدين المهديين من بعد»[88]. ويقول الغنوشي: «أُسُس الدولة الإسلامية قد أجملناها في أساسين هما: النص والشورى»[89]. والمراد بالنص «النصّ الإسلامي كتابًا وسنّة وهو أساس الحكم الإسلامي في فلسفته وأشكاله وتشريعاته غاياته ومقاصده فهو الحاكم الأعلى وكلّ ما سواه محكوم به وتابع له (...) إن النص هو الشريعة الثابتة التي لا تتبدل»[90]. أمّا الشورى فيحدد ماهيتها بقوله: «إن الشورى في الإسلام ليست حكمًا فرعيًا من أحكام الدين يستدلّ عليه بآية أو بآيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد الذين أعطوا الميثاق إلى الله أن يعبدوه، ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية، وهي مشاركة خوّلها الله لأمته في مستوى التشريع والتنفيذ في تأسيس الحكم والتشريع له والقوامة عليه والانتفاع بثماره»[91].

(86) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 150.

(87) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية 38.

(88) البنا، ص 235.

(89) الغنوشي، الحريات العامة، ص 109.

(90) المصدر نفسه، ص 113.

(91) المصدر نفسه، ص 121.

المستفاد من ذلك أن الشورى من ركائز الحكم في الدولة الإسلامية، وليست مجرّد تفصيل من تفصيلاته، فهي باب من أبواب التمكين للناس، وتشريكهم في إدارة الحكم، وسبيل إلى مراقبة الحاكم وتوجيهه، وهي تستمد شرعيتها من النص القرآني والمأثور عن النبي والصحابة قولًا وفعلًا. والمراد من إرجاع الشورى إلى حقبة العصر الإسلامي الأوّل بيان علوّ قيمتها وإرساخ فاعليتها في الاجتماع السياسي المعاصر، وردّ كلّ من شكّك في ضرورتها من داخل تيار الإسلام الحركي أو خارجه.

لكن ما هي آليات إجراء الشورى؟ وما مدى وظيفتها في ترتيب علاقة الحاكم بالمحكوم في السياق الإسلامي؟ وما مدى وجاهة التقريب بينها وبين الديمقراطية؟

يرى البنا كما الغنوشي أن لا حرج في استقدام آليات الديمقراطية مثل الانتخابات والتمثيل النيابي لإجراء مفهوم الشورى في الواقع، فـ«النظام الإسلامي لا تعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحًا بدونها»[92]، فـ«الإسلام (...) قد ترك للمسلمين الاجتهاد و[الإفادة] من تجارب الزمن واستنباط وتطوير الآليات الكفيلة بترجمة قاعدة الشورى وسلطان الأمة إلى نظام سياسي يمنع الاستبداد»[93]. وينتهي البنا إلى القول إن «ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيدًا من النظام الإسلامي ولا غريبًا عنه»[94]. وفي السياق نفسه، يعقد الغنوشي مصالحة بين الإسلام والديمقراطية «والإسلام عند التحقيق المنصف أسعد الديانات بأساسيات النظام الديمقراطي المعاصر، ولا سيما إذا تأسّس على أرضه وتفيأ بظلاله وغاياته»[95]. وشدّد الرجلان في إجراء الشورى على ثلاثة اعتبارات: **أولها** احترام إرادة الأمّة، **وثانيها** مراقبة الحاكم، **وثالثها** التزام الشريعة. ويرادف مبدأ احترام إرادة الأمة في الفكر الإسلامي الحركي المعاصر مبدأ «السيادة للشعب» في المدونة السياسية الديمقراطية، حيث أكد البنا وكذلك

(92) البنا، ص 235.

(93) الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 17.

(94) البنا، ص 239.

(95) الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 112.

الغنوشي ضرورة «المشاركة العامة في شؤون الحكم»[96]، وحتمية «احترام رأي الأمّة ووجوب تمثيلها واشتراكها في الحكم اشتراكًا صحيحًا»[97]، وذلك ممكن من خلال «نُظُم الانتخاب وطرائقه المختلفة وبالاعتماد على النظام النيابي المؤدّي إلى اختيار أهل الحل والعقد وهم على ثلاث فئات: الفقهاء المجتهدون (...) وأهل الخبرة في الشؤون العامّة ومن لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس»[98].

من ثمة، أحيا الرجلان مصطلح أهل الحل والعقد وبعثاه من المدوّنة التراثية ليجعلاه مرادفًا لمصطلح النواب في النظام البرلماني الديمقراطي، وفي ذلك محاولة لجعل الفقه السياسي التقليدي عصريًّا وسدّ الفجوة بين المصطلحين، على الرغم من اتساع المسافة بينها تاريخيًا ومفهوميًا؛ فأهل الحل والعقد في التاريخ الإسلامي لم تكن لهم سلطة تشريعية ولا تمثيلية، حيث كانوا يضطلعون بوظيفة استشارية خادمة للسلطان على خلاف الدور الفاعل للنواب في الديمقراطيات الحديثة في معارضة السلطة الحاكمة والاختلاف عنها.

أمّا الاعتبار الثاني الذي تقوم عليه دولة الشورى فهو مراقبة الحاكم، ذلك أن «الحاكم مسؤول بين يدي الله وبين الناس، وهو أجير لهم وعامل لديهم ويقول رسول الله: «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته»[99]. والمراد من ذلك تأسيس نظام حكم يقوم على «التعاقد بين الأمّة والحاكم على رعاية المصالح العامّة، فإن أحسن فله أجره، وإن أساء فعليه عقابه»[100]، ومن ثمّة، يحاول البنا المواءمة بين «نظرية العقد الاجتماعي»[101] التي جاءت بها الفلسفة السياسية في عصر الأنوار، ومقتضيات التواصل بين الحاكم والمحكوم في مدوّنة الفقه الإسلامي التقليدي في باب الإمامة. وشرّع البنا والغنوشي ذلك الانفتاح على الغرب، في مجال التنظير لمفهمة الدولة الإسلامية، على سبيل الرغبة في تحديث العقل السياسي الإسلامي والانتماء إلى العصر على كيفٍ مَا.

---

(96) الغنوشي، الحريات العامة، ص 120.

(97) البنا، ص 246.

(98) المصدر نفسه.

(99) المصدر نفسه، ص 234.

(100) المصدر نفسه.

(101) المصدر نفسه.

لكنّ هذا الجهد في العصرنة اصطدم بالاعتبار الثالث الذي تقوم عليه دولة الشورى وهو التزام الشريعة، فنسف هذا المبدأ جهد الدمقرطة كله في فكر الإسلام الحركي، باعتبار أن البنا والغنوشي وغيرهما يسلّمون بأن «الحاكم المسلم نائب عن الأمّة في إقامة الشريعة وإنفاذها (...) وهو مجرّد وكيل عنها في أداء ما هي مخاطبة ومكلّفة بأدائه من إنفاذ عدل الله وفق شريعته»[102]، فـ «الإنسان ليس صاحب حقّ أصيل على نفسه أو على غيره، وإنما هو مستخلف أو وكيل. فهو ليس صاحب الأمر والسلطة العليا التي تُنازعها سلطة، وإنما هو صاحب حق في سلطة محكومة بسلطة التشريع الأعلى الصادرة عن الله»[103]. ومن ثمة فالشعب لا يملك نفسه ولا يسنّ القوانين بنفسه، بل يحتكم إلى أحكام جاهزة تضمّنتها مدوّنة الشريعة الإلهية. وهو ما يتعارض جذريًا مع الديمقراطية القائلة بتكليف الإنسان بوضع القوانين وتعهّدها بالتنقيح والتغيير والتطوير وفق مقتضيات العصر، وحاجات المواطنين. ولعل ذلك ما جعل عددًا من الدارسين من الإسلاميين وغير الإسلاميين، يقول باستحالة المطابقة بين الشورى والديمقراطية وبأن كل محاولة من ذلك القبيل هي محض تلفيق[104].

في هذا الإطار، يقول فتحي يكن مبرزًا التقابل بين الشورى والديمقراطية إن الأخيرة تعني «حاكمية الشعب وسيادته في الدولة... فهو يحكم نفسه بنظام يصنعه بنفسه (...) وأن الشورى «لا تعدو أن تكون استطلاع رأي فرد أو فريق من الناس في تفسير حكم شرعي وفهمه، أو اجتهاد في أمر من الأمور في ضوء التشريع الإسلامي»[105]. ويضيف إلى ذلك «أن العمل بالشورى متقرّر من باب الاستئناس لا من باب الوجوب والإلزام»[106]. وفي السياق عينه، يقول حسن الترابي، «الديمقراطية في الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة، بل هي سلطة الشعب وفقًا على الالتزام بالشريعة»[107].

---

(102) الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 16.

(103) الغنوشي، الحريات العامة، ص 110-111.

(104) انظر: معتزّ الخطيب، «الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: قراءة نقدية،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة) (2012)، <https://bookstore.dohainstitute.org/p-266.aspx>.

(105) فتحي يكن، مشكلات الدعوة والداعية، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1974)، ص 171.

(106) المصدر نفسه، ص 173.

(107) حسن الترابي، نظرات في الفقه الإسلامي (الخرطوم: الشركة العلمية لخدمات الإعلام، 1988)، ص 82-83.

يؤسّس القائلون بالتعارض بين الشورى والديمقراطية موقفهم على معطيات عدة، من بينها:

- أن الشورى في تاريخ المسلمين مُعلمة وليست مُلزمة.

- أن أهل الحل والعقد يُعيِّنهم الخليفة غالبًا لا الأمّة، ويكتفون بالاضطلاع بوظيفة استشارية إرشادية، لا تُلزم الحاكم شيئًا.

- أن الشورى محكومة بقواعد الشرع، ولا تتعدّى أحكام الله، في حين أن الديمقراطية مؤسسة على منح الإنسان سلطة التشريع.

- أن الديمقراطية موصولة بتحرير الفرد وفتح المجال للاختلاف، في حين أن الشورى مشدودة إلى مبدأ وحدة الأمّة، واتقاء الفتنة وتقديم حقّ الجماعة على حقّ الفرد.

يمكن أن نفهم حرص البنا والغنوشي على المواءمة بين الشورى والديمقراطية برغبة في سدّ الفجوة بين المسلمين وعصر التحديث السياسي، وبسعي إلى فكّ الارتباط بين الديمقراطية والعلمانية واعتبار الإسلام ديمقراطيًا بالضرورة، وبشوق إلى استتباع الناس لنقض الدولة المستبدّة.

رابعًا: في الدولة الإسلامية والتعددية الحزبية

معلوم أن التعددية في معناها السلوكي والثقافي سمة من سمات الاجتماع المدني، لاختلاف البشر وتباين خلفياتهم الفكرية ومكتسباتهم المعرفية وميولهم الذوقية ومقاييس تقويمهم للأنا والآخر. وأعادت المجتمعات المعاصرة الاعتبار إلى الفردانية، واحتفلت بالإنسان بصفته فردًا، مفكّرًا، معبّرًا، ينتمي إلى الجماعة، ويمتاز منها بهويته الإدراكية الذاتية ومقاربته الخاصّة لقضايا الشأن العام، وللأشياء والظواهر على جهة الإطلاق. وتُعتبر التعددية السياسية من خصائص المجتمعات المدنية الحية؛ فبمقتضاها يمارس المواطن حقه في التفكير والتعبير والحجاج، وينخرط في الأحزاب السياسية والجمعيات الأهلية ليساهم من جانبه في صوغ المشهد العمراني العام، وتشرف الدولة على توفير الأطر المناسبة للحوار وعلى تأمين حرّية الاختلاف وتكريس أسباب التنافس السلمي على السلطة. والثابت، أن الإسلاميين المعاصرين ظهروا ضمن أقطار راوح الحكّام فيها بين الإقرار

بالتعددية الحزبية ومصادرتها أو التضييق عليها، تكريسًا لهيمنة الدولة الشمولية. ومدار السؤال في هذا المستوى من تجلية ملامح مفهمة الإسلاميين للدولة هو: هل إن الدولة الإسلامية الموعودة تقرّ بالتعددية الحزبية وتشرّعها وتتفاعل معها أم إنها دولة أحادية، مغلقة، تلغي الآخر السياسي وتقوم بديلًا منه؟

شنّ حسن البنا حملة شعواء على واقع التعددية الحزبية في بلاده، منذ أسّس جماعة الإخوان المسلمين في عام 1928، وذهب إلى حدّ تحميل الأحزاب السياسية مسؤولية تدهور الأوضاع في مصر، معتبرًا أنها «أهلكت الحرث والنسل»[108]، وهي «سيئة الوطن الكبرى»[109]، وهي نقيض الوحدة وسبب الفرقة، وهي ضدّ الدين لأن الإسلام «دين الوحدة في كل شيء (...) ولا يقرّ نظام الحزبية ولا يرضاه، ولا يوافق عليه»[110]. ومن ثمّة، نصّب البنا نفسه ناطقًا باسم الإسلام، وذهب إلى إصدار الحكم بفساد الحزبية ومروقها عن الدين، والحال أن التحزب دارج في النص التأسيسي قرآنًا وسنّة، وحاضر في التمظهرات الاجتماعية والسياسية للدين الإسلامي عبر التاريخ. لا بل إن البنا يبني على معارضة التعدد الحزبي للوحدة حكمًا آخر على غاية من الخطورة، فهو يذهب إلى أن «الخلاف والفرقة قرين الكفر»[111]. وفي ذلك إخراج للمتحزّب من حيز الملّة، واستباحة صريحة لكينونته، ودعوة مباشرة لإقصائه، وتمهيد للتحريض على الأحزاب والدعوة إلى حلّها، وهو ما عبّر عنه صراحة في قوله «أيها الإخوان لقد آن أن ترتفع الأصوات بالقضاء على نظام الحزبية في مصر(...)»[112]، «ولا مناص بعد الآن من أن تُحلّ هذه الأحزاب جميعًا، وتجمع قوى الأمّة في حزب واحد»[113].

من المفيد الإشارة إلى أن البنا كان يفضّل تسمية جماعته بالجماعة الدعوية الخيرية، إبّان تأسيسها في عام 1928، ولم يقبل تسميتها «هيئة سياسية» إلا في مؤتمر الإخوان المسلمين (كانون الثاني/ يناير 1939)، ولم يقر باعتبارها «حزبًا

(108) البنا، ص 244.
(109) المصدر نفسه.
(110) المصدر نفسه.
(111) المصدر نفسه، ص 243.
(112) المصدر نفسه، ص 321.
(113) المصدر نفسه، ص 245.

سياسيًا» إلا في مؤتمر أيلول/ سبتمبر 1945، وذلك بعدما «حاولت الحكومة بموجب القانون رقم 49 لعام 1945 الخاصّ بتنظيم الجمعيات الخيرية والمؤسسات الاجتماعية أن تصنّف الإخوان المسلمين في إطار الجمعيات الخيرية التي لا تتدخل في الشؤون السياسية»[114].

هذا النفور من التعددية الحزبية والتصدّي لها والحرص على حلّها، قصد إقامة دولة مركزية شمولية، تقوم على سلطة الحزب الواحد، لا تعزى معًا بالضرورة إلى المنزع الخيري للبنّا وحرصه على وحدة الاجتماع المصري، بل يمكن أن تفسّر تاريخيًا وثقافيًا بأسباب عدّة أخرى، لعل أهمها:

- حالة التنافس الحاد على السلطة بين الإخوان وباقي الأفرقاء السياسيين، وفي مقدّمهم حزب الوفد وحركة مصر الفتاة، وشعور البنا بأهمية إخلاء الساحة لمصلحة جماعته، وذلك بحلّ الأحزاب على نحو يسمح للإخوان باستقطاب أكبر عدد من الأنصار، وهو ما تأكد بحكم التجربة التاريخية بعدما «توسّعت جماعة الإخوان المسلمين إبّان حكومة الوفد (1942-1943) بشكل هائل، وتحوّلت إلى قوة مليونية (...) إذ استفادت من توقّف النشاط الحزبي بسبب سيادة الأحكام العرفية، ومن توقّف نشاط منافسها حركة مصر الفتاة التي ظلّ نشاطها محظورًا. فارتفع عدد أعضاء جوّاليها من 2000 جوّال في عام 1941 إلى 4500 جوّال في عام 1945، وتصاعد عدد شعبها من 500 شعبة إلى 1500 شعبة»[115].

- رغبة جماعة الإخوان في إقامة نظام حكم إسلامي مؤسَّس على الشريعة وعلى وصل الدين بالسياسة، وهو ما لا تقبله الأحزاب الليبرالية والماركسية المحسوبة على العلمانية، لذلك فالأفضل من منظور إخواني في تلك الفترة على الأقل، إزاحة المخالف من الساحة السياسية، الآن وهنا، تفاديًا لعواقب الصدام معه عند الوصول إلى الحكم.

- ادّعاء البنا تضمينًا أو تصريحًا أن جماعته هي الممثل السياسي الشرعي للإسلام، وهي المالك للحقيقة عمومًا، وحقيقة الإدارة الأنموذجية للحكم

---

(114) باروت ودراج، ج 1، ص 80.

(115) المصدر نفسه، ص 77.

خصوصًا، وبناء عليه، فالجماعة مكتفية فكريًا وأيديولوجيًا بنفسها وليست في حاجة إلى الآخر.

- طبيعة الوضع التاريخي الذي ظهرت فيه الجماعة، والذي تميز بصراع داخلي حاد على السلطة، وبصعود حركات قومية شوفينية إلى الحكم في دول أخرى، تعتمد اتّباع نهج الحكم الأحادي وإلغاء الآخر بحثًا عن وحدة موهومة.

لم يخرج المودودي عن هذا النهج الإخواني في ازدراء الحزبية عمومًا، والحرية الشخصية في التفكير والانتماء السياسي خصوصًا، معتبرًا الفرد في الإسلام محكومًا بحدود الجماعة ولا حق له خارجها، قائلًا: «لا يتعدى الفرد في الإسلام حدوده بحيث يكون ضارًا للجماعة، كما هو شأنه في نظام الديمقراطية الغربية، وإن حياة الفرد في الإسلام إنما هي غاية الجماعة بعينها»[116]، وعلى أساس إلحاق الفرد بالجماعة وتقديمها عليه يصادر المودودي حق الفرد في الاختلاف أو التحزب فـ«الإسلام من [منظوره] يأبى أن يتحزب أهل المشورة ويكونوا مع أحزابهم سواء كانت على حق أو على باطل»[117]. وبذلك نصّب الرجل نفسه ناطقًا باسم الإسلام، مُشرّعًا دولة أحادية، دوغمائية، تحكم الناس بالدين وتصادر حقوقهم في الانتماء الحزبي بالدين، تحقيقًا لحاكمية الله في الأرض. ووقف راشد الغنوشي على حدّي نقيض مع هذا الإرث الإخواني الحركي في تمثّله التعددية الحزبية وحكمه عليها، حيث بدا الرجل واعيًا حجم الصراع المحتدم بين دعاة السماح بالتعددية ودعاة امتلاك الحقيقة الإسلامية المطلقة وتكفير الديمقراطية الغربية والتعدد الحزبي، بما يجعل المخالف في موقع الضلال والفسق والكفر[118]. وعنده أن «المسلمين مارسوا في تاريخهم أنواعًا من التعدد الديني والثقافي والاجتماعي صالحة لأن يتأسس في أرضها التعدد السياسي»[119]. ويستشهد في التشريع للتعددية بالتجربة المحمدية التي انفتحت على الاجتماع المدني بمكوّناته المختلفة والنص القرآني الذي أقرّ الآخر ونهى عن الإكراه في

---

(116) المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 56.

(117) المصدر نفسه.

(118) الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 110.

(119) المصدر نفسه، ص 111.

الدين[120]. وبعد تأصيل التعددية السياسية في الإسلام/ النص والإسلام/ التاريخ، يشدد الغنوشي على أن «الحرية [السياسية] قيمة لا تتجزأ إما أن تكون للجميع أو لن تكون لأحد»[121]، ولا يقف عند ذلك الحدّ، بل يدعو المعارضة السياسية في تونس والعالم العربي على اختلاف انتماءاتها الأيديولوجية إلى «الاتحاد في مواجهة غول الاستبداد الذي يطحن الجميع»[122].

تجاوز الغنوشي هذا المدى من تأكيد أهمية التعددية السياسية ليدعو إلى عقد حوارات وصوغ تحالفات بين الإسلاميين وغير الإسلاميين، وأثنى على تجارب خاضتها حركة النهضة التي يتزعمها في التواصل مع أحزاب لائكية (علمانية)، والتحاور معها في شأن بلورة تصوّر مشترك عن استراتيجيات «محاربة الفساد والفقر والعولمة المتوحشة والمطالبة بالتعديلات الدستورية ورفع القيود المكبّلة للحريات»[123] والحدّ من صلاحيات الرئيس، وإقامة نظام برلماني، وإحياء دور المجتمع المدني في الشأن العام. وكانت ثمة تجارب تعاون وحوار قد جمعت الإسلاميين وأحزاب التيارات الليبرالية واليسارية والقومية في مواجهة دولة بورقيبة في مطلع الثمانينيات (1983) وفي مواجهة استبداد خلفه في عام 2005، وذلك في إطار حركة 18 أكتوبر. واتصل الغنوشي في تبنّي هذا التصور التعددي الوفاقي بعد وصول النهضة إلى الحكم، وأيد تشكيل حكومة ائتلافية تجمع علمانيين وإسلاميين، وتعكس تنوّع المشهد الحزبي في تونس ولم يوظّف الحزب الحاكم (حركة النهضة) إلى حدّ الآن الديمقراطية للانقلاب على الديمقراطية وللفتك بالأحزاب المنافسة.

بذلك فارق الغنوشي الإسلاميين التقليديين والراديكاليين في نبذهم التعددية السياسية وقطع مع التيارات السلفية والجهادية التي تكفّر المخالف، وتجاوز المودودي والبنا في هذا المجال، ممثّلًا توجّهًا نوعيًا في داخل التيار الإخواني يقوم على الانفتاح على الغير، ويمكن أن نفسّر تميز الغنوشي في هذا المستوى من مفهمة الدولة الإسلامية بمعطيات عدة، لعل أهمها:

---

(120) المصدر نفسه، ص 137.
(121) المصدر نفسه، ص 146.
(122) المصدر نفسه.
(123) المصدر نفسه، ص 149.

- وعي الغنوشي الحاد أن لا سبيل إلى إقامة الدولة المنشودة، وإطاحة دولة الاستبداد باعتماد آلية التأسيس للذات عبر تقويض الآخر، فأدرك أن تغيير الدولة الكليانية يقتضي تكاتف جهد جميع المواطنين على اختلاف توجهاتهم الحزبية والأيديولوجية، قصد نقض النظام التسلطي.

- إيمان الحركة التي ينتمي إليها الغنوشي منذ بداياتها (بيانها التأسيسي الأول) بحتمية التعددية السياسية، وعدم احتكارها تمثيل الإسلام، وإقرارها تداول السلطة[124].

- صدور الغنوشي عن بيئة سوسيوثقافية تونسية ترفض الدولة الدينية، وتتميز بالاعتدال والوسطية.

- حيوية النخبة السياسية العلمانية في تونس، تُحتّم الإقرار بوجودها والتواصل معها بدلًا من التفكير في إقصائها والهيمنة عليها.

- معاناة الغنوشي وأتباعه ويلات الدولة القامعة، وهو ما جعله لا يفكر في استبدال الاستبداد بالاستبداد.

- طبيعة المجتمع التونسي الميال في توجّهاته العامة إلى الإقرار بأهمية توافر حريات الرأي (97 في المئة)[125] وحريات التجمّع والتنظّم ضمن الأحزاب السياسية والجمعيات المدنية (88 في المئة)[126]، يجعل التفكير في إقامة دولة أحادية أمرًا قريبًا إلى المحال أكثر منه إلى الإمكان.

1- في الدولة الإسلامية والدستور

المراد بالدستور في الاصطلاح القانوني وفي مجال العلوم السياسية الحديثة مجموعة من القواعد القانونية الأساسية التي تحدد نظام الحكم وشكله في الدولة، وتضبط صلاحيات السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية ومجالات

---

(124) انظر البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي (حركة النهضة حاليًا)، 6 حزيران/يونيو 1981، في: بيانات ذكرى التأسيس لحركة النهضة التونسية، سلسلة قطوف، ط 2 (تونس: حركة النهضة، 2012)، ص 15.

(125) مشروع قياس الرأي العام العربي: المؤشر العربي 2012-2013، ص 89.

(126) المصدر نفسه، ص 90.

اختصاصها، وحدود التعالق بينها، وتبين حقوق الأفراد وواجباتهم في إطار الدولة، وتنبثق من الدستور مجموعة من القوانين والأنظمة والتعليمات لتنفيذ مواده[127].

الملاحظ من خلال النظر في أدبيات الإسلاميين المعاصرين مدار الدراسة أنهم لا يقدّمون تحديدًا واضحًا لمفهوم الدستور، لكنّ الغالب عليهم حمل الدستور على أنه الشريعة. ولئن بدا البنا حريصًا على أن تكون مواد الدستور المصري مستلهمة من الشريعة، يعاتب المصريين على التقصير في ذاك قائلًا: «فإنّنا نصرّح بأن هناك قصورًا في عبارات الدستور وسوءًا في التطبيق، وتقصيرًا في حماية القواعد الأساسية التي جاء بها الإسلام»[128]، فإن المودودي يذهب إلى أن «باكستان أصبحت دولة إسلامية لا تطبّق فيها إلا القوانين الإسلامية»[129]. أما الغنوشي فيعرّف الشريعة قائلًا: «بلغة القانون الدستوري هي السلطة التأسيسية الأصلية للجماعة والحكومة، فلا يمكن غيرها أن يتناولها بالإلغاء والتعديل، بل إن أوامر الحاكم إنما تستمد شرعية الخضوع لها من موافقتها لتلك الشريعة»[130]. ويصل المودودي بين الدستور وتطبيق الحدود قائلًا: «إن الله سبحانه قد رزق الإنسان بهذه الحدود نظامًا مستقلًا ودستورًا جامعًا لا يقبل من التبديل والتغيير شيئًا»[131]. والمستفاد من هذا التوصيف للدستور ووصله بالشريعة في مدوّنات الإسلاميين المعاصرين ما يلي:

– مصدر الشريعة في الدولة الإسلامية هو التزام أحكام الشريعة والعمل على إنفاذها.

– عدم التمييز بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية حتى جرى وصلها جميعها بيد الحاكم باعتباره حارسًا للدين، وضامنًا لتنفيذ أحكام الشريعة، فجرى الوصل بين الامتثال لشخص الحاكم وطاعة الله، وتمّ بناء على ذلك

(127) بدوي، ص 82.

(128) البنا، ص 239-240.

(129) المودودي، حول تطبيق الشريعة، ص 36.

(130) الغنوشي، الحريات العامة، ص 116-117.

(131) المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 38.

تأثيم كل خارج عن الشريعة أو منكر لها، يُجلي ذلك قول الغنوشي: «إنّ طاعة المسلم لحومته في هذه الحالة ليست طاعة لشخص حاكم، بل هي طاعة لصاحب الشريعة، طاعة يستحق عليها ثوابًا، وإن تمرده على تلك الأوامر الملتزمة بدستور الدولة (الشريعة) يجعله آثمًا»[132].

- نزع سلطة التشريع من يد الإنسان وعقله وإسنادها إلى قوة غيبية مفارقة هي الله، على نحو يساهم في التعالي بالدستور عن التاريخ «فليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعًا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا لا يستطيعون أن يشرّعوا قانونًا، ولا يقدرون أن يغيروا شيئًا مما شرّع الله»[133].

- تحنيط المدوّنة التشريعية وتقييدها بأحكام تُفرض بقوة السلطة الرمزية (القداسة) وبقوة السلطة التنفيذية (أجهزة الدولة الردعية) على نحو ينحسر معه الاجتهاد، ويكفّ معه الدستور عن كونه فعلًا مدنيًا بشريًا، ليصبح عملًا إلهيًا لا يقبل التحوير أو النقض بسبب تحولات الزمان أو المكان وحاجات الإنسان، ذلك أن الدولة الإسلامية تشريع لهيمنة الدولة بدعوى أنها «تحكم بما أنزل الله وتنفّذ أمره تعالى في خلقه»[134].

حمل الدستور على أنه الشريعة، يجعل الإسلاميين المعاصرين يواجهون أسئلة عدة هي في مقام التحديات، من بينها: إلى أي مدى يمكن اعتبار الشريعة ممثّلة لعموم المواطنين؟ ما هي الشريعة؟ وماذا نأخذ منها؟ وماذا نترك؟ ووفق أي مذهب ديني نقرأها ونتأولها؟ وكيف يمكن تطبيق الحدود في عصر المواثيق الدولية لحقوق الإنسان؟ وإلى أي مدى تراعي الشريعة حق الإنسان في الحرية والكرامة والعدالة؟

الظاهر أن الإلحاح على الشريعة في أدبيات الإسلاميين لا يسلم من رغبة في استمالة الناس وعطف قلوبهم تحت شعار العودة إلى شرع الله. ومن المفيد التنبيه إلى أن الغنوشي طوّر موقفه من الشريعة ومن المسألة الدستورية في السنوات الأخيرة، وتأكد ذلك خصوصًا بعد عودته إلى تونس بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011؛ إذ

(132) الغنوشي، الحريات العامة، ص 117.

(133) المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 29.

(134) المصدر نفسه، ص 29.

لم تضمّن الحركة التي يشرف عليها تطبيق الشريعة ضمن برنامجها الانتخابي، كما لم يقبل الرجل والحزب الذي ينتمي إليه الرضوخ للدعوات المتتالية الصادرة عن الجماعات الجهادية والسلفية وحزب التحرير الداعية إلى تطبيق الشريعة وإدراجها في الدستور[135]، والقائلة إن كل شكل من أشكال الديمقراطية كفر[136]. وذهب الغنوشي إلى «أن اعتماد حركته للفصل الأول من دستور 1959 انتصار للدولة الديمقراطية المسلمة (...) والتونسيون بمختلف انتماءاتهم السياسية مجمعون على الإسلام دينًا للدولة، لكنّ بعضهم يتوجس من الشريعة بسبب التطبيقات السيئة لها في العصر الحديث (...) واعتماد الفصل الأول دون تغيير هو تنازل عن لفظ لا يتفق حوله الناس وقبول بلفظ يقبله الجميع (...) والدساتير تُبنى على المشترك وليس على المختَلف حوله»[137].

من خلال ما سبق يتبين لنا أن الدستور مسألة دقيقة وقضية خلافية، تبقى مدار نقد ومثار جدل، وسببًا من أسباب الاعتراض على تمثّلات الإسلاميين للدولة المنشودة.

2- في حيادية الدولة

من أهم سمات الدولة المدنية الحديثة حيادية الدولة، والمراد بها أن تقف الدولة باعتبارها جهازًا بيروقراطيًا يتكون من عدد هائل من المؤسسات الإدارية، على مسافة واحدة من جميع المواطنين «وأنْ تعاملهم على قدر من المساواة دون اعتبار لانتماءاتهم الجهوية أو لمكانتهم الاجتماعية، ويسمح التداول السياسي

(135) انظر: حوار مع الناطق الرسمي لحزب التحرير في تونس، رضا بلحاج، أجرته أنيسة طه القطاري، في: الإعلان (تونس)، 28/ 6/ 2013.، و«حوار مع الناطق الرسمي باسم أنصار الشريعة،» الزيتونة (تونس)، العدد 4، ص 9.

(136) «بيان صادر من عماد الدين حدّوق عضو المكتب الإعلامي لحزب التحرير في تونس (ردًا على الشيخ راشد الغنوشي): الديمقراطية نظام كفر ولا يلتقي أبدًا مع نظام دولة الإسلام،» دولة الخلافة، <http://www.ht-tunisie.info/info/index.php/contents/entry_145>.

(137) «الغنوشي: النهضة انتصرت للدولة الديمقراطية،» الجزيرة نت (29 آذار/ مارس 2012)، <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2012/3/28/%d8%a7%d9%84%d8%ba%d9%86%d9%88%d8%b4%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d9%86%d9%87%d8%b6%d8%a9-%d8%a7%d9%86%d8%aa%d8%b5%d8%b1%d8%aa-%d9%84%d9%84%d8%af%d9%88%d9%84%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%af%d9%8a%d9%85%d9%82%d8%b1%d8%a7%d8%b7%d9%8a%d8%a9>.

على السلطة لحزب الأغلبية باستخدام مؤسسات الدولة لإنجاز برنامجه، من دون أن يسمح له باستخدامها كأدوات لتحقيق مصالح بعض المتنفّذين»[138].

يتبين الباحث في أدبيات الإسلاميين المعاصرين، أن إهدارهم مبدأ حيادية الدولة يُعدّ الحلقة الأضعف في تنظيرهم السياسي للحكم؛ إذ ساهم الكثير من المصادرات التي أسّس عليها البنا والمودودي والغنوشي مواقفهم من علاقة الدين بالدولة، في الحد من استقلالية الشخصية الاعتبارية والقانونية للهيئة الحاكمة بوصفها جهازًا سياسيًا محايدًا، يفترض أن يعامل جميع المواطنين على قدر واحد من المساواة، وأن يوفر لهم جميعًا الأطر الملائمة لأداء واجباتهم وممارسة حقوقهم وحرياتهم في غير هيمنة أو وصاية. ومن أهم مظاهر الانزياح عن فريضة حيادية الدولة في فكر أعلام الإسلام الحركي، يمكن أن نذكر:

أولًا: حرصهم على وصل الديني بالسياسي في مستوى وصفهم لمهمات الحاكم (الإمام) وصلاحياته، فهو عندهم جميعًا (البنا/ المودودي/ الغنوشي) مكلّف أساسًا «بإنفاذ الشريعة وخدمتها»[139]، ويبنون ذلك على أساس قول الإمام أبي حامد الغزالي «الدين أسّ والسلطان حارس وما لا أساس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع»[140]. وبذلك شرّع الإسلاميون وصاية الحاكم على الدين بدعوى حراسته له، وهو ما يُتيح له التدخل في الشأن الديني وفي سلوك المتدينين وغير المتدينين على نحو يتناقض مع مبدأ حيادية الإدارة عمومًا، والسلطة السياسية الحاكمة خصوصًا. وفي هذا السياق يصل المودودي شرط الإيمان بمطلب تولّي الحكم قائلًا: «الشيء الذي نصفه بالنظام الإسلامي لا تستطيع حكومة عديمة الإيمان بالله، فاقدة السلوك المستقيم أن تسيّره أبدًا، فالإدارة الخالية من خشية الله لا تستطيع تطبيق الإسلام»[141]. ومن ثمّة، فنحن إزاء مقاربة تتقمّص دور الدفاع عن الدين، لتسيطر على الدين وتضعه تحت

(138) رضا الشنوفي، تونس: الدين أو الدولة؟: مغالطات وحلول (تونس: دار سيراس للنشر، 2012)، ص 63.

(139) الغنوشي، الحريات العامة، ص 100.

(140) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، 3 ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ج 1، ص 16.

(141) المودودي، حول تطبيق الشريعة، ص 24-25.

كلكلها، فتشرّع به سلطتها، وتحكم الناس برصيده الرمزي وبهالة القداسة الكامنة فيه.

ثانيًا: مماهاتهم الشريعة مع الدستور (البنا والمودودي خصوصًا) على نحو يتم فيه الحدّ من مساهمة عموم المواطنين في صوغ المدونة القانونية التي تصبح نصًا مقدّسًا جاهزًا، يُقدّم بغاية التطبيق لا بغاية التنقيح أو النسخ أو الحذف والتجاوز، لأنه ليس قانونًا وضعيًا بل بشريعة الله. والنظر إلى الدستور بهذه الطريقة يتناقض ومبدأ حيادية السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية التي تصبح هنا خادمة لجمهور المسلمين، من دون غيرهم.

ثالثًا: عمل بعض الإسلاميين على أسلمة الدولة والمجتمع باحتواء الإدارة وتنميط سلوك الأفراد وتوظيف وسائل تشكيل الوعي الجماعي (المؤسسات التعليمية - وسائل الإعلام...) للهيمنة على العقول والقلوب تحقيقًا لمشروع الدولة الإسلامية، وبذلك تصبح المؤسسات المدنية غير خادمة لعموم المواطنين، بل موجّهة إلى خدمة طرف سياسي بعينه. وفي هذا الإطار، يقول البنا: «يجب بث الروح الإسلامي في دواوين الحكومة بحيث يشعر الموظفون جميعًا بأنهم مطالبون بتعاليم الإسلام (...) وأن تُوزَن كل أعمال الحكومة بميزان الأحكام والتعاليم الإسلامية فيكون نظم الحفلات والدعوات والاجتماعات الرسمية (...) بحيث لا تصطدم بتعاليم الإسلام، وتكون الدوريات في العمل على تقسيم لا يتضارب مع أوقات الصلاة»[142]. وفي ذلك إخبار بأننا إزاء مشروع يتغيّا استتباع الأفراد واستيعاب المؤسسات، وتوجيهها من كونها خادمة للمصلحة العامة إلى كونها خادمة لطرف سياسي/ ديني مخصوص. وعلى هذا النهج سار المودودي داعيًا إلى تكريس جميع وسائل الإعلام وجميع أجهزة التعليم، وجميع الأنشطة الإدارية في نشر الوعي الإسلامي[143]. ومن المفيد الإشارة إلى أن الغنوشي طوّر موقفه من مسألة أسلمة المجتمع، معتبرًا الأمر غير محتاج إليه في بلاد العرب، باعتبار أن أكثر المواطنين مسلمون، كما دعا وحركته إلى تحييد المساجد عن الصراع السياسي، وتأكد ذلك إبّان تولّي الحزب الذي يرأسه مقاليد الحكم.

---

(142) البنا، ص 89-90.

(143) المودودي، حول تطبيق الشريعة، ص 16.

رابعًا: حرص عدد من الإسلاميين (البنا/ المودودي) على تنميط سلوك الأفراد والتضييق على الحريات العامة والخاصة بدعوى الدفاع عن القيم الإسلامية، وهو ما يُعدّ انتهاكًا لحق الإنسان في الاختلاف، ويُعدّ تعارضًا مع حيادية الدولة، وحسبنا مثالًا على ذلك دعوة البنا إلى «اعتبار دعوة الحسبة ومؤاخذة من يثبت عليه مخالفة شيء من تعاليم الإسلام أو الاعتداء عليه، كالإفطار في رمضان وترك الصلاة عمدًا أو سبّ الدين وأمثال هذه الشؤون...»[144]. ويُضاف إلى ذلك دعوته إلى «إغلاق الصالات (...) ومراقبة دور التمثيل وأفلام السينما (...) وتهذيب الأغاني»[145].

أمّا الغنوشي فمع أنه من المنادين بإحياء مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه بدا ميالًا في أكثر مؤلفاته وتصريحاته قبل الثورة وبعدها إلى القول بضرورة إطلاق الحريات وعدم إكراه الناس على التدين، ورفض تدخّل الدولة في شؤون المواطنين الخاصة.

خامسًا: عدم تكريس الدولة الإسلامية الموعودة مبدأ المساواة بين المواطنين وذلك بمنعها المرأة وغير المسلم من تقلّد منصب الولاية العامة، وهو ما يتناقض مع مبدأ حيادية الدولة. مع العلم أن أغلب الإسلاميين مع هذا الرأي باستثناء الغنوشي الذي أقرّه في عدد من كتبه، ثم تراجع عنه لاحقًا قائلًا بأحقية كل مواطن في تولّي أي منصب، بشرط توافره على مؤهلات علمية وبدنية وعقلية تضمن أن يكون الشخص المناسب في المكان المناسب، وعتب في هذا الإطار على الإخوان المسلمين لمنعهم الأقباط من الترشّح لرئاسة مصر، وهو موقف أثار استنكار فئة واسعة من الإسلاميين[146].

تبقى حيادية الدولة التحدي النظري والحضاري الأكبر الذي لم يكسبه الإسلاميون إلى هذه اللحظة، والذي من دونه تبقى السلطة الحاكمة بعيدًا عن المدنية. ولعل وصول الأحزاب الإسلامية إلى الحكم في عدد من دول الربيع

(144) البنا، ص 91.

(145) المصدر نفسه.

(146) انظر: حامد العطار، «حين انتقد إصرارهم على رئيس الدولة المسلم الغنوشي في نقد برنامج الإخوان.. هل نسي أم تراجع؟»، <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/muslim brotherhood/105750-2008-04-21%2000-00-00.html>.

العربي مُساهم في تغيير مسلماتها العقائدية الأيديولوجية أو في تطويرها نحو أفق ديمقراطي أرحب.

خاتمة: استنتاجات

- مقالة الإسلاميين في مفهمة الدولة هي مقالة في صيرورة، فنحن إزاء تمثّلات ماهوية نامية ومتغيرة في آن، تتحول بحسب اقتضاءات الوضع التاريخي والفضاء العمراني الذي تنشأ ضمنه مقولة التنظير للدولة، فتجربة البنا في هذا المجال كانت محكومة بمطلب السعي إلى فرض استعادة الدولة الإسلامية باعتبار ذلك ضرورة دينية وجودية في آن، ومدوّنة المودودي كانت مؤسّسة على دفع الناس إلى اعتبار الإسلام أساس الدولة ودستورها المتين، وإلغاء جميع محاولات الانفتاح على الآخر والتماهي معه سياسيًا. أمّا الغنوشي فجسّد لحظة إعادة بناء مفهوم الدولة عند الإسلاميين المعاصرين، مع الأخذ في الحسبان مراعاة مستجدات العصر والعمل على دمقرطة الإسلام السياسي والانفتاح على منتوجات الفكر الحديث، بحثًا عن استمرار الدين في مجتمع معولم، وشوقًا إلى تأسيس إسلام سياسي يقود الدولة برصيد قيمي وأخلاقي، ويفيد من الديمقراطية من دون أن ينقطع عن مكوّنات الهوية الذاتية العربية الإسلامية.

- تكمن المفارقة التي حكمت تفكير الإسلاميين المعاصرين في الدولة في حرصهم على الانتماء إلى الفضاء الرسالي والزمن المحمدي من ناحية، وسعيهم إلى الفعل في المجال السياسي للمسلمين، الآن وهنا من ناحية أخرى، من دون مراعاة الفارق في الزمان والمكان وفي المقام والمقال (المودودي مثالًا). وتتأكد هذه المفارقة من خلال السعي إلى التوفيق بين المنجَز السياسي التقليدي (الشورى - أهل الحل والعقد) ومنتوجات العقل التنويري الأوروبي (الديمقراطية - البرلمان) على نحو يُخرج في بعض الأحيان المصطلحات والمفاهيم من سياقاتها التاريخية والإبيستمية.

- مشروع دمقرطة الإسلام خيار استراتيجي كانت بواكيره المحتشمة الأولى في رسائل البنا، وجرى تحجيمه في زمن انتشار المودودية وسريان الفكر القطبي (نسبة إلى سيد قطب) حتّى كاد يُجهض، وتمّ إحياء المشروع في مؤلفات عدد من الإسلاميين الجدد وفي مقدّمهم راشد الغنوشي.

- ساهمت تجربة انتقال الإسلاميين من المعارضة إلى الحكم في تطوير مفهمتهم للدولة، وإخراجهم من شرنقة المسلّمات الأيديولوجية والمصادرات الدينية القبلية إلى فضاء التسليم بضرورة مواكبة الواقع، ولزوم المرونة في التفاعل مع مستجدات الواقع المتغير لجمهور المحكومين، الأمر الذي أدى بهم في أكثر من موضع إلى التنازل عن أحكامهم المسبقة استرضاءً للناس وبحثًا عن أفق مشترك للتواصل مع الآخر (تجربة الغنوشي خصوصًا).

- تبدو عمليات مفهمة الإسلام وتحديد ماهية الحاكمية والديمقراطية والوعي بالحدود الفاصلة بين الإسلام/ النص والإسلام/ التاريخ، ومواطن التماسّ بين الدين والسياسة مسائل ما زالت في حاجة إلى مزيد من التوضيح والتفصيل والتدقيق في فكر الإسلاميين المعاصرين. والعموم الغالب على تلك المسائل يُورث لدى المتلقي غموضًا، في خصوص وعيه ملامح تمثّلهم لمشكلات الإسلام والتحديث.

- على الرغم من أهمية الجهد التصنيفي للإسلاميين المعاصرين في مستوى مفهمتهم للدولة الإسلامية المنشودة، فإن عملهم التنظيري في هذا المضمار يبقى محكومًا بمصادرات التسليم بتلبيس الديني بالسياسي، واعتبار الإسلام دينًا ودولة والسعي إلى أسلمة المجتمع على كيف مَا.

- يُعدّ مطلب الإعلاء من قيمة الدولة في فكر الإسلاميين المعاصرين وسعيهم إلى مفهمتها وتحقيقها، عمليًا، هاجسًا دالًا على سعيهم إلى تمكين الدين باعتباره وعاء للسياسة، وشوقهم إلى توظيف مؤسسات الدولة في نشر تصوّر إسلاموي للأحوال والأقوال والأفعال والظواهر الحضارية في داخل الاجتماع العربي. وفي ذلك استبطان لرغبة دفينة في استعادة منظومة دولة الخلافة الضائعة على نحوٍ مَا.

- تبقى ممارسة الحكم الاختبار الإجرائي الحقيقي والمحكّ العملي الكفيل بتقويم مدى صدقية سعيهم إلى إقامة الدولة المدنية المنشودة، ومدى توظيفهم الديمقراطية للانقلاب على الديمقراطية من عدمه.

- لم يتعامل الإسلاميون المعاصرون مع الفقه السياسي التقليدي الموروث عن دولة الخلافة وأدبياتها من منطلق النقد الموضوعي، بل تعاملوا مع المأثور

عن السلطة في مجال الإمامة من منظور الرضى والتسليم أو التبرير والانتقاء، من دون تقديم قراءة بعدية عقلانية تستحضر المنجَز القديم، وتفككه، وتراكم عليه، مقدمة البدائل، مستشرفة المستقبل، فظل الإسلاميون المعاصرون في الكثير من مقولاتهم السياسية رهائن السلف.

- قدّم الإسلاميون طروحاتهم في مفهمة الدولة على أنها وجهة نظر الإسلام مطلقًا، وفي ذلك وصاية على الدين، وانتقال من الانتساب إليه إلى النطق باسمه، ومحاولة لإكساء الاجتهاد الشخصي لبوسَ القدسية.

- يُعدّ تيار الإسلام السياسي أحد تجليات الظاهرة الدينية الإسلامية وسيروتها في داخل المجتمع. والبيّن أن المنتمين إلى هذا التيار لا يقفون على أرض واحدة في مستوى تصوّرهم لماهية الدولة، فنحن لسنا إزاء فهم نهائي لهذه المؤسسة السيادية، بل إزاء فُهوم متعددة لهذه المسألة، وهو ما يوحي بأن المصطلح السياسي عند الإسلاميين ما زال بعيدًا عن الاستقرار، وهو في طور التشكّل عبر تحولات الزمان والعمران والمكان.

- يبقى تفكير الإسلاميين في الدولة مشروع قراءة متصلة، ومدعاة إلى المراجعة النقدية الذاتية وإلى إعادة بناء العقل السياسي الإسلامي... ويبقى سؤال «ما هي الدولة؟» سؤالًا إشكاليًا، ومشغلًا زئبقيًا كلما رام الإسلاميون القبض عليه فرّ منهم إلى الأقاصي.

الفصل السابع

هل يمكن الدولة أن تعتنق الإسلام؟

أوفامير أنجوم

يُراد بهذا السؤال الساخر تسليط الضوء على الصراع الراهن بين الدولة التي تشكّل أساس الحداثة من جهة، والإسلام في الجهة المقابلة. ويقترح السؤال أن أسْلَمَة الدولة لا يمكن أن يُسلَّم بها جدلًا، لأن الدولة موضوع حديث، يتضمن مجموعة من المؤسسات والممارسات والتطلعات، بل الميتافيزيقا كذلك، غير مسبوقة تاريخيًا. هل يمكن الدولة الحديثة، بصرف النظر عمّن يحكمها وعن القوانين المطبَّقة فيها، أن تُسمَّى «إسلامية»؟ إن هذا السؤال وافتراضاته المسبقة وارتداداته هي ما نُعنى به في هذه الدراسة.

في كتابه الجدلي الأخير **الدولة المستحيلة**، عمد باحث أميركي بارز، هو وائل حلّاق، إلى تقديم أطروحة جريئة تقول إن اعتبار أن الشريعة غير متوافقة مع الحداثة أمرٌ مسلّم به من الجميع، ما خلا بعض المسلمين الحداثويين والإسلاميين. لكن الأساس الذي يقدّمه حلاق لعدم التوافق هذا، يقلب جميع الجدالات الغربية والإسلامية، على حدّ السواء، رأسًا على عقب: لا يتعلق الأمر بكون الشريعة عتيقة الطراز أو ظلامية أو لاعقلانية أو مفتقرة إلى الصلة الوثيقة بالواقع، بل لأن الحداثة وحجر أساسها، الدولة – الأمة، متصدّعان أخلاقيًا تصدعًا جوهريًا، وعلى تعارض مع الأنموذج الأخلاقي الجوهري للشريعة. وإن الصوغ الأمثل للافتراض الذي يعرضه حلّاق لقلب الأمور، هو كالتالي:

«تفترض الخطابات الإسلامية الحديثة أن الدولة الحديثة أداة حيادية للحُكم، قد تُسخَّر لأداء وظائف بعينها وفقًا لخيارات قادتها وأوامرهم. وعندما لا تُستخدَم للاضطهاد، قد يحوِّل القادة آلية حُكم الدولة لتصبح ممثِّلة لإرادة الشعب، فتقرر بالتالي ما ستكون عليه الدولة: ديمقراطية ليبرالية، أو نظامًا اشتراكيًا، أو دولة إسلامية تنفّذ القيم والمُثل الموجودة في القرآن وتلك التي كان النبي قد حققها في «دولته الصغرى» في المدينة المنورة»[1].

---

(1) وائل ب. حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة عمرو عثمان، ترجمان (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 155.

إن هذه الفرضية التي ترسّخ ترسيخًا وطيدًا الموقف الإسلامي، علاوةً على الحداثوي الإسلامي أو الإصلاحي الليبرالي، المتضمَّنة، مثلًا، في الوثائق الرسمية للإخوان المسلمين، خاطئة تمامًا، لأن الدولة الحديثة بعيدة عن كونها أداة حيادية، تُناقض أدبيات الإسلام وروحه وشكله وجوهره، وعقيدته وتاريخه. ولا عجب، بحسب رأيه، أن محاولات المسلمين الحديثين لاستعادة الشريعة في المشروعات التحديثية والإصلاحية لاقت إخفاقًا كاملًا[2]. وينبغي اعتبار أن حدة هذا الادعاء تعارض رأي حلّاق في شأن أن الشريعة لا غنى عنها في عيش حياة إسلامية ذات مغزى[3].

يمكن أن يضيف المرء، إلى أطروحة حلّاق الجارفة، أصوات عدد من الباحثين البارزين الذين حاجّوا، بقدرٍ كبير من الدقة، لدعم فكرة عدم توافق مظاهر الدولة الحديثة مع الإسلام بقدر كبير. إن الباحث والقانوني الأميركي المسلم، شيرمَنْ جاكسون، واحدٌ من كثيرين عمدوا إلى التساؤل عن إمكان قَوْنَنة الشريعة. لأن في حال بقاء تأويل الشريعة بين أيدي العلماء المستقلين، من دون قوننة، لا يمكن أن تُعتبَر الدولة حديثة؛ فالدولة الحديثة - بالتعريف - يجب أن تحتكر القانون الذي تحكم من خلاله. وعبر الإذعان لهذا الوضع، يعتبر الإسلاميون، ولا سيما الشيخ القرضاوي، أن القوننة شرعية. ومع ذلك، أظهَرَ عدد من الدراسات التاريخية في شأن محاولات القوننة في الإمبراطورية العثمانية، وفي باكستان ومصر المعاصرتَيْن، على سبيل المثال، اللاتناسبات الكثيرة أو حتى الأهوال التي نتجت من إقصاء الشريعة عن كوادر العلماء المستقلين والمدرَّبين تقليديًا إلى بيروقراطية دولة مثقَّفة علمانيًا. ومن وجهة نظر أخرى، كشفت الدراسات الأنثروبولوجية الأصيلة لطلال أسد عن العلمانية، كيف أن العلمانية منخرطةٌ جوهريًا في أداء الدولة الحديثة. وفي شأن الأعمال ذات الاهتمام الخاص، سنجد الكتاب الأخير لحسين عكرمة الذي

---

(2) المصدر نفسه، ص 2.

(3) «ليس ثمة إمكان لوجود إسلام أو أي ثقافة قانونية أخلاقية إسلامية خصوصًا خارج التاريخ، إذ إن التاريخ وقواه وظروفه هي التي أبرزت هذه الهوية الأخلاقية القانونية [التي تُسمَّى الشريعة]. أن تكون فردًا مسلمًا اليوم يعني أن تكون، بشكل جوهري، مرتبطًا بتلك الأخلاقية المعرَّفة وفق الشريعة، إذ إن هذه الأخلاقية هي التي شكّلت ما يكون عليه الإسلام وما قد كانه... وإن تشكيل الهوية المسلمة يعني تفوّق الشريعة بحيث تكون الأخلاقية الحاكمة للسلوك البشري. ليس ثمة هوية مسلمة من دون هذه الأخلاقية». انظر: المصدر نفسه، ص 70.

يعرض أفكار أسد ويطوّرها، عبر إظهار أن علمانية الدولة المصرية تتكوّن في قدرتها على تأويل العقيدة الدينية لمصلحتها، وأن الجماعات الدينية كلها منحتها مثل هذه الحقوق بسهولة. وبحسب هذا التأويل، سيكون أداء الدولة الحديثة علمانيًا ومتعلمنًا بشكل حتمي، وبذا ستكون الدولة الإسلامية مُناقِضة للشروط.

ينبغي ملاحظة عدم إمكان اعتبار أي من الباحثين المذكورين أعلاه شديد الحماسة للعلمانية؛ بل على العكس تمامًا. لا يُنكر أي منهم أن الحكومات الإسلامية، في العقيدة وفي التاريخ على حدّ السواء، كانت مرتبطةً ومبرَّرة بقدر كبير عبر الشريعة، وأن القانون الإسلامي كان يطالب بحُكم دومًا لتكريسه، خلافة كان أو سلطنة. وإن هذا النقد موجَّه بصرامة إلى الدولة – الأمة.

كانت الحداثة، عند تقويمها، كما يحاجج حلّاق، كنتاج لأوروبا وصراعاتها التاريخية الخاصة، تطوّرًا شنيعًا وتراجيديًا للبشرية. كما كانت التحسينات في الوضع البيولوجي وانتصار الحدود الطبيعية، بحسب حلّاق، أكثر من مجرد تغيرٍ بفعل المشكلات الصنعية التي كانت ذات امتدادات واسعة، لأن تدمير البنى الاجتماعية العائلية العضوية التي شكّلت أساس الحياة البشرية المتحضّرة بأسرها، خصوصًا في الإسلام، ليس عرَضيًا، بل هو عاقبة، أو شرط في نواحٍ بعينها، للحداثة في أشكالها السياسية والاجتماعية. وبخلاف أي تطوّرٍ لاحق أو عرضي، يدين هذا الدمار بوجوده إلى جوهر الحداثة الذي يتمحور حول إقصاء الواجب الأخلاقي إلى منزلة ثانوية – منفصلًا عن الاقتصاد والقانون والعلم. وإن اللبّ النظري لنقد حلّاق للحداثة هو فصلها الواقع عن الأخلاق – فصل «يكون» عن «ينبغي». وإن هذه العلمانية هي التي أنجبت المجالات الحديثة لـ «القانوني» و«السياسي» بكونهما متمايزَيْن من «الأخلاقي». ولن يكون الأمر مبالغة إن اقترحنا بأن حلّاق يوافق الإصلاحيين الإسلاميين في إفراده للعلمانية بوصفها الآفة الأساسية للحداثة. وعلى الرغم من أنه يتابع نقاشه بالاستناد إلى أسباب علمانية، مثل ثبات العالمين الاجتماعي والطبيعي، إلا أنه يتفق مع الإسلاميين في رفضهم المطلق للعلمانية، لا بأشكالها الفلسفية والاجتماعية فحسب، بل بتجسّداتها السياسية والقانونية أيضًا[4]. وعلاوة على ذلك، يجادل بأن الشريعة تقدّم وجهة

(4) إن هذا التصنيف للعلمانية على أنها علمانية فلسفية (تُعادل الإلحاد)، وعلمانية اجتماعية =

نظرٍ ملموسة وتاريخية بشكل أكبر، في شأن نقد الحداثة، من الرؤى النظرية لهؤلاء الباحثين. تعطي المجتمعات الإسلامية جوهرًا تاريخيًا للغاية المثلى الجماعاتية التي يكتفي فلاسفة مثل ماكنتاير وتايلور ووالتزر بتوقّع وجودها في المستقبل، من دون أن يجدوا أي شيء في الحاضر أو في الماضي الغربي للإشارة إليه بكونه تجسّدها الواقعي. بل على العكس، كان واقعًا معيشًا بالنسبة إلى المسلمين؛ لأكثر من ألف عام، حكمت الشريعة وسيطرت على مجتمعات مسلمة، كانت تشكّل حضارة متطورة شديدة التعقيد، تضمّ شبكة دينامية من المجتمعات المرتبطة تجاريًا وثقافيًا، كانت تتباهى بصيغة أكثر نجاحًا واستقرارًا لـ «حُكم القانون»، وفصل السلطات، وحكومة في حدّها الأدنى، وتوق مجتمعي بقدر أكبر ممّا قد يجده المرء في الغرب الحداثوي. «بالإجمال، على الرغم من مواطن الوحشية المحتومة في الحياة البشرية ومآسيها... فإن المسلمين، بالمقارنة، عاشوا أكثر من ألفية في منظومة من الرحمة والمساواة الشديدتين»[5].

إشارة إلى التذمرات الكثيرة للباحثين الغربيين، في خصوص أن الدول الغربية عمدت بشكل متكرر ومتزايد إلى المساومة بمبدأ فصل السلطات، وعبر محاجّته بأن الفروع الثلاثة للدولة غالبًا ما تعمل ككيان واحد من السلطة غير المقيدة، كما هو واضح في الولايات المتحدة الأميركية اليوم، يصف حلّاق تاريخ المجتمعات الإسلامية الممتد إلى أكثر من ألفية بكونه مثالًا أكثر استقرارًا ونجاحًا لمبدأ فصل السلطات. وعلى عكس الصورة الاستشراقية للحاكم المسلم بوصفه طاغيةً آسيويًا مستبدًا، تُظهر دراسات أخيرًا أن الحاكم، على الرغم من اعتماده أغلب الأحيان على مرتزقة، إلا أنه كان يخضع دوريًا للمساءلة من منظومة كان يؤمن بها بنفسه. كان القانون/ الشريعة يحكم تلك المجتمعات، وليس السياسة. «كانت الجماعة، العالم المجتمعي السائد، تُنتج خبراءها القانونيين عضويًا، وهم أشخاص مؤهَّلون لإنجاز مجموعة متنوّعة من الوظائف القانونية التي كانت

= (غياب الدين عن العلاقات الاجتماعية، والأساس المجتمعي)، وعلمانية سياسية (المعروفة أنموذجيًا بكونها فصل الكنيسة عن الدولة) شائعٌ تمامًا. على سبيل المثال، انظر: Charles Taylor, *A Secular Age* (London: Belknap Press, 2007).

(5) حلاق، ص 110.

تشكّل، بالمجمل، المنظومة القانونية الإسلامية»[6]. ليس عقل الدولة، بل إرادة الجماعة المحلية واهتماماتها المتعلقة بحياة الآخرة، هي التي كانت لها اليد الطولى في المجتمعات الإسلامية، ويمكن الحُكم على هذا الأمر من حقيقة أن أوقاف الزكاة كانت تشكّل بين 40 و50 في المئة من المُلكية الحقيقية الإجمالية في الغالبية العظمى من المدن المسلمة ماقبل - الحداثوية.

بشكل مماثل، على عكس الاحتكار القانوني المطلق، للدولة الحديثة، كان القانون الإسلامي، في الأساس تعدديًا وممتدًّا بشكل تصاعدي من القاعدة إلى القمة. كما ساهمت تعددية القانون الإسلامي، أكان ذلك عبر تعدّد الآراء الصحيحة ضمن القانون أم عبر مبدئه الخاص بالتسامح مع الجماعات غير المسلمة التي كان في إمكانها العيش وفق قوانينها وعاداتها، في منحه مرونة وتكيفًا هائلَيْن، حينما كان يحكم «مجتمعات وأديانًا متنوّعة بشكل كبير، من المغرب إلى أرخبيل المالايو ومن أراضي ما وراء النهر إلى الصومال». كما أفسحت التعددية الداخلية المجال لقانونٍ فعلي، كي يخضع لتغير تدريجي عبر القرون، الأمر الذي يؤمّن تطورات جديدة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية. باختصار، يختم حديثه، «كانت السلطة العليا للشريعة تعني حُكمًا لقانون يُعتبَر أرقى من نظيره الحديث»[7]. وفعليًا، فإن توصيف جون رَولز للمجتمع حسن التنظيم بكونه محكومًا بمعايير للعدالة تكون منفتحة، ومفهومة، ومشتركة، في آن واحد، الذي أشار رولز بأنه لم ينطبق على أي مجتمع غربي حديث، يدعي حلّاق أنه يصف بشكل واقعي المجتمعات الإسلامية التاريخية[8].

مع أن تقدير حلّاق للشريعة أمرٌ نادر بين الباحثين الغربيين، إلا أن إدانته للدولة الحديثة ليست مُستغرَبة. إن الدولة الحديثة متورطة تورطًا مباشرًا في نوعين على الأقل من الكوارث العالمية الوشيكة. الأولى، ما يتنبّأ العلماء المعاصرون بما يشبه الإجماع بأنها ستكون قيامة بيئية قد تُبيد قَدْرًا كبيرًا من البشرية، يمكن نَسْبها حصريًا إلى النشاط الصناعي البشري في القرنين المنصرمين؛ والثانية، التفاوتات

---

(6) المصدر نفسه، ص 52.

(7) المصدر نفسه، ص 70.

(8) المصدر نفسه، ص 73.

الهائلة في الثروة والبؤس غير المُعلَن للأغلبية العظمى من البشرية التي تسبّبتْ بها أفعال الرأسمالية الغربية التي دعمت الكولونيالية بدايةً، ثم انتقلت الآن إلى دعم حُكم القلة المتمثّل في هيمنة الشركات على العالم. ومن البديهة أن الكولونيالية والرأسمالية الصناعيتين تدينان بوجودهما بشكل مباشر لظهور الدولة الحديثة.

في مواجهة هذه الانتقادات كلها، قد يردّ أي حداثوي إسلامي بعزو الخطأ إلى الإفلاس الأخلاقي للغرب، وبأن مثل هذا الاضطراب يمكن تجنّبه على أيدي المنظومة الأخلاقية الصحيحة، أي الإسلام بالتحديد. ولأكثر من قرن، كان الإصلاحيون المسلمون ينقلبون إلى هذا الموقف تدريجًا. فلنلاحظ كلمات معتنق مبكّر للحداثة، محمد رشيد رضا، «كلُّ ما أردت فعله قبل قراءة مجلة **العروة الوثقى** [للأفغاني وعبده] هو تدريس تعاليم الإسلام والطبيعة الزائلة للحياة الدنيوية. رأيت نورًا جديدًا الآن: العمل على توحيد المسلمين في العالم. ويكمن واجبي، كما علمت الآن، في إرشاد المؤمن إلى وسائل التقدّم والحضارة الحديثة»[9]. شارك عدد وافر من العلماء رضا في تجربته، منذ ذلك الحين؛ ويكاد يكون من غير الممكن أن نجد، خلال القرن الماضي، خطبًا وكتابات لا تحاول إثبات توافق الإسلام مع التقدم والحضارة، بل الحاجة الإسلامية الفعلية إليهما. وليس من السهولة بمكان اختبار إمكان توافق الإسلام مع الدولة - الأمّة الحديثة التي هي في منزلة تجسّدٍ للتقدّم والحضارة. ومع ذلك، نادرًا ما تجري مناقشة طبيعة الدولة الحديثة مناقشة صريحة في الأدبيات الإسلامية؛ بل قبلت ببساطة باعتبارها نسخة أرقى، أي تحسُّنًا عقلانيًا وبديهيًا، للحُكم ما قبل - الحداثوي الذي يجده المرء في الأدبيات الإسلامية والفقه الإسلامي. لكن لو اختُبِرت هذه الفرضية، فإن قيمة التأمل الإسلامي في هذا الموضوع لفترة تقارب القرن ستستوجب إعادة تقويم.

يؤكد حلّاق أن الدولة الحديثة مغايرة للحُكم ماقبل - الحداثوي. وعلاوة على ذلك، يجب أن تُعتبر الدولة مفاهيميًا، بهذا القدر أو ذاك، موضوعًا مستقرًا لا أن يجري تشتيتها بوصفها مجموعة دائمة المرونة من المؤسسات، والسياسات، والتواريخ الطارئة. وتمتلك الدولة الحديثة السمات الآتية: (أ) أصلها ودستورها

(9) Jamal Ahmad, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1960), p. 29.

وشروط ولادتها الأوروبية، (ب) فكرتها الخاصة عن السلطة العليا، وميتافيزيقا مميزة تتضمن خلود الدولة وحقها في التضحية من مواطنيها، (ج) احتكارها الكامل لإصدار القوانين وتأويلها وتنفيذها، (د) الأنموذج البيروقراطي الخاص بها في العمل، (هـ) تدخّلها الثقافي المهيمن في المنظومة الاجتماعية بهدف إيجاد أنماط، خصوصًا من المواطنين يكونون منصهرين بشكل أمثل في القومية والرغبة في التضحية بحيواتهم لأجل قضيتها. ولم تعد الرأسمالية خاصية تكوينية، على الرغم من أنها كانت أساسية في ظهور الدولة - الأمة حتى مجيء الثورة البلشفية. وفي إمكاننا تقسيم هذه الخصائص نوعين: ميتافيزيقي (السلطة العليا، الخلود والتضحية، تشريع القوانين، النسَب المسيحي-الأوروبي) وعملياتي (الإقليمية، البيروقراطية، الاختراق الثقافي والقومية).

قد يُعترض بأن هذه هي سمات الدولة الأوروبية، لا الدول المسلمة الموجودة فعليًا، أو نمط «الدولة الإسلامية» التي يتمنّى المسلمون الحداثويون أو الإسلاميون تأسيسها. وفي الإمكان الرد على هذا الاعتراض بأن الدول العربية أو المسلمة تُعتبَر على نحو شامل، من الأصدقاء والأعداء، دولًا غير كاملة لا تخترق مجتمعاتها الخاصة، لكنها تتطلع بحماسة إلى أن تصبح حديثة كالدول اليورو - أميركية. وبالتالي، بهدف تقويم مدى ترابط أو صلاحية الرغبة في تأسيس دولة إسلامية حديثة، يتوجب على المرء دراسة الدول الأوروبية الأنموذجية ودعامتها النظرية، وسيتبين بأنها تتشارك سمات محورية، على الرغم من اختلافاتها الكثيرة. وحينما تكون مشروعات بناء الدولة قيد الإنجاز، بصرف النظر عن المسار التاريخي الذي ستأخذه، وسواء أكانت مفروضة من القاعدة إلى القمّة أم العكس، وسواء أكان الاقتصاد أم الحرب أم الإمبريالية هو المحفِّز الذي يشجّع القيمين على بناء الدولة، فإن المجموعة ذاتها من السمات ستميز جميع الدول. وثمة نتيجة مزعجة لهذا هي أن المرء حالما يلتزم تحديث الدولة، ستصبح التزاماته الإسلامية غير ذات صلة، بصرف النظر عن مدى أصالتها، وستكون مجرّد قناعٍ للقوى التي تكون في طور التَّعَلْمُن في جوهرها[10].

---

(10) في الإمكان الاطلاع على دراسة أنثروبولوجية تناقش جوهر هذه الأطروحة في حالة جماعة الإسلام الباكستانية، انظر: Humeira Iqtidar, *Secularizing Islamists?: Jama'at e Islami and Jama'at ud Da'wa in Urban Pakistan* (Chicago, IL: University of Chicago, 2011), and Hussein Agrama, =

ثمة اعتراض آخر قد يتوقعه المرء هو أن الدولة ليست فكرة جديدة؛ وأن ثمة دولة إسلامية كانت موجودة منذ زمن النبي أو بعد ذلك بوقت قصير. لكن سيرفض معظم المؤرخين هذا الأمر لأنه ينطوي على مفارقة تاريخية[11]. في الحقيقة، لم يكن اصطلاح «دولة» موجودًا في التراث الإسلامي: الترجمة الحديثة تعني حقيقة «سلالة» – وبشكل أكثر صرامة «تعاقب» – كما في دور عائلة من الحكّام في التمتّع بالسلطة التي ستزول حتمًا. وثمة أساس لهذا الاصطلاح في الآية القرآنية التي تبين الفكرة ذاتها: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾[12]. وبشكل مماثل، لا تُشير أي من الاصطلاحات السياسية الإسلامية ماقبل – الحداثوية، مثل «حُكم» و«مُلك» و«سياسة» و«خليفة» إلى أي مفهوم يخص كيانًا مستقلًا ذا سلطة عليا مناطقية يجسّد ويمثّل جميع سكان منطقةٍ ما[13]. وكانت الحكومة الإسلامية الأنموذجية، تاريخيًا، تمتلك سلطة محدودة محصورة في تنفيذ الشريعة، وجباية الضرائب، وحفظ السلام والنظام والدفاع. واعتمدت، أيديولوجيًا، على المجتمعات التي تحكمها، وغالبًا كانت الشريعة، بعد صوغها وتحديدها من العلماء ابتداء بأواخر القرنين الثاني والثالث، لا تخدم أكثر من مجرّد تقويم للحكّام وتقييد لهم، أكثر من كونها أداة للحُكم.

إن استحالة وجود «دولة إسلامية» لا يعني استحالة «حُكم إسلامي»، لأن حلّاق يعتبر أن تحقيقه مسعًى محمود، وإن كان شديد الصعوبة، عند

Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of law in Modern Egypt, Chicago Studies in = Practices of Meaning (Chicago, IL: University of Chicago, 2012).

(11) ثمّة باحثون، مثل الحداثوي اللبناني رضوان السيد، يحاجون بأن مثل هذه الدولة كانت موجودة فعلًا منذ زمن النبي، لكنهم لم يقصدوا بمفردة الدولة إلا الإشارة إلى حُكم فحسب. لكن لو كان تعريف حلّاق للدولة مقبولًا، سيكون من الصعب الاحتفاظ بفكرة المفارقة التاريخية.

(12) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 140.

(13) حتى في ذروة سلطتها المركزية، كانت الخلافة الأموية في أواخرها، أو الخلافة العباسية في بدايتها، تكتلًا من حكومات محلية متعددة، عمليًا، أما قانونيًا فكانت مجرّد منفّذة للشريعة أكثر من كونها واضعتها أو مشرّعتها، وأيديولوجيًا، كانت محاولات الخلفاء بأن يكونوا خلفاء الله أو السلطات الدينية العليا تُقابَل برفض غالبية المسلمين. انظر: Ovamir Anjum, *Olitics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012).

المسلمين[14]. لكن الحكم الإسلامي، بالنسبة إليه، هو كما يعرّف في التراث الإسلامي، محصور في السياسة الشرعية، ضمن حدود الشريعة، حيث لا يمتلك الحاكم فيها إلا السلطة التنفيذية لتنفيذ الشريعة كما يؤوّلها خبراؤها الشرعيون في خطاب حر (مفضِّلين ذلك عن أن تكون عملية برلمانية سياسية أو تحت سيطرة الدولة)[15].

قبل أن ننتقل إلى تحليل نقدي لطروحات حلّاق، تجدر الإشارة إلى أن كثيرًا من خصائص الدولة الحديثة التي يُشير إليها، إضافة إلى أصولها في العالم المسلم، تدين بشكل صارم إلى الكولونيالية الغربية، صعبة التفنيد. وبحسب عزيز العظمة، المناصر العربي الشرس للحداثة العلمانية، «الحداثة، كحركة تاريخية مؤسساتية للانتشار العالمي كانت موجودة في، ومحمولة من، الصيغة الجديدة للدولة، النابوليونية بشكل ضبابي التي انبثقت من الثورة الفرنسية: كانت يعقوبية في أفكارها بشأن الهندسة الاجتماعية وتدخّليتها التشريعية والثقافية، واستبدادية بشكل ضبابي في مركزيتها الشديدة المستندة إلى التحلل النسبي للنزعة الخصوصياتية... في مفهومها عن العلاقة السياسية للدولة مع الفرد كمواطن، بشكل مثالي من دون اللجوء إلى مؤسسات وسيطة عَزْوية [أي، تقليدية]». وعلاوة على ذلك، يتابع العظمة، «تم تصدير هذه الدولة خارج فرنسا: مباشرة عبر نابوليون إلى إيطاليا وإسبانيا وبولندا، ومن خلال النموذج النابوليوني إلى أميركا اللاتينية من طريق سيمون بوليفار، وعبر النموذج المؤسساتي والتثاقف إلى الأراضي العثمانية من خلال الدولة العثمانية الإصلاحية بحماسة في منتصف القرن التاسع عشر، التي تُنسَب إليها كثير من مظاهر العالم العربي وتركيا اليوم: لا تزال تواريخنا هي تلك الخاصة بأفعال القرن التاسع عشر وبالتيارات المعارِضة للحداثية التي ذكرتها»[16].

---

(14) إن الاستحالة المُشار إليها في عنوان كتابه، كما يوضح حلّاق، لا تُشير إلى مفردة «إسلامية»، بل إلى «دولة». وإن أحد هموم المؤلّف، إن لم يكن همّه المحوري، هو الحفاظ على البيئة، إضافة إلى الازدهار الأخلاقي والمجتمعي، مع تداخل العناصر الثلاثة. أخيرًا، إن أيًا من المحاججات هنا «لا ينبغي أن تفسَّر بحيث تعني أن الحُكم الإسلامي مُحتَّم». انظر: حلّاق، ص 198.

(15) المصدر نفسه، ص 139-140.

(16) «مقابلة مع عزيز العظمة عن الأسلمة والحداثوية: القسم الأول،» <http://www.iran-bulletin.org/new/interview/interview.html>.

أولًا: السلطة العليا

يؤكد نقّاد مثل وائل حلّاق وطلال أسد أن المفهوم الذي يكون محوريًا بشكل مطلق، في الدولة الحديثة، ومتعارضًا مع الشريعة ومع أي دين توحيدي، هو السلطة العليا التي هي الفكرة القائلة «إن الأمة التي تجسّد الدولة هي المُحدِّد الوحيد لإرادتها ومصيرها»[17]. وفي نقده أفكار والده في شأن الدولة الإسلامية، يشير ابن محمد أسد، طلال أسد، إلى المجموعة ذاتها من المشكلات التي لاحظها حلّاق: «إن مطالبة الدولة رعاياها بالولاء المطلق والتوافق أمر حديث كليًا. إن التوافق السياسي لجميع مواطنيها وولاءهم غير المشروط للدولة مبادئ.... بالنسبة إلى الأمراء ماقبل - الحداثويين كان ولاء النبلاء، والجنرالات، والحُكّام هو ما يُهم، وليس ولاء الرعايا العاديين. وفي الحقيقة، كان للأمير سلطة أقل فاعلية بكثير على رعاياه من حكومة الدولة الحديثة - ويعزى ذلك جزئيًا إلى الوسائل البيروقراطية والمعلوماتية والتكنولوجية الأكثر تطورًا في إدارة الأخيرة، والعوائق الاجتماعية والجغرافية الكبرى التي تواجه الأولى، لكن يستند الأمر كذلك إلى أساسات دستورية. لأن الدولة الحديثة بنية متمايزة عن الحكّام والمحكومين، وأن واجبها الدستوري الأساس هو أن تحافظ على نفسها كدولة باستخدام كل الوسائل الضرورية لتحقيق ذلك، وأن مبادئها الأساسية براغماتية وعقلانية وليست أخلاقية... إن الدولة الحديثة مطلقة بمعنى لم يكن موجودًا عند الدول ما قبل - الحداثوية على الإطلاق»[18].

برزت الدولة الحديثة في سياقها الأوروبي في إطار المنتصر على أنماط مختلفة من الطغيان، كما في الثورتين الأميركية والفرنسية، وإن سردية الإرادة الجمعية، باعتبارها سيدة مصيرها الجمعي الخاص بها، أساسية كليًا للدولة الحديثة. وبحسب حلّاق، إن الدولة الحديثة «كيانٌ يتّسم بالمركزية الأنثروبولوجية... يمتلك ميتافيزيقا كامنة داخل حدوده كإرادة سلطوية» بينما الحُكم الإسلامي «لا يمكن أن يسمح بأي سلطة عليا أو إرادة سلطوية بخلاف تلك

---

(17) Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (Columbia: Columbia University Press, 2012), p. 25 (Emphasis in Original).

(18) Talal Asad, «Muhammad Asad, between Religion and Politics,» *Islam and Science*, vol. 10, no. 1 (2012), p. 82.

الخاصة بالله»[19]. لاحظ أن فكرة تجسيد الدولة لشعبها ولسلطتها العليا الحصرية عليهم وعلى أراضيها، لا تعتمد على منظومتها السياسية أهي تمثيلية أم ديمقراطية أم أوتوقراطية. ويمكن تفسير فكرة وجود دولة لا شخصية كممثِّل، أو مجسِّد، بشكل أمثل، إذا عدنا إلى التاريخ المسيحي القروسطي حيث تكمن جذور المُثل الأوروبية عن الدولة فعليًا. ويلاحظ المؤرخ مايكل وِلْكس أن: «تماهي الحاكم مع المجتمع الذي يعمل باسمه أحد أكثر المفاهيم تأثيرًا في تاريخ الفكر السياسي، وهو أساس النظرية الحديثة القائلة إن الحكومة أو رئيسها يمثّل ‹الدولة› – وهي فكرة لا تزال قابلة لأن تُحاط بهالة من الروحانية في مزيدٍ من الأنظمة التوتاليتارية. وإن هذا، في الأحوال شتى، ليس أكثر من النتاج المُعَلْمَن للمعتقد المسيحي الصرف، القائل بوجوب أن يكون الحاكم معادلًا للرعايا المؤمنين جميعهم الذين يمتلكون جميعًا هوية مشتركة في الشخصية الروحانية للمسيح. ولا يمكن حقيقة تفسير هذه النظرية تفسيرًا كليًا من دون فهم واضح لمبدئها المحوري، تحديدًا، بأن الحاكم هو الصورة البشرية لله»[20].

تتلاءم خلاصة ولكس مع المحاجّة الشهيرة للفيلسوف الألماني كارل شميت التي فيها أن «جميع المفاهيم البارزة للدولة الحديثة هي مفاهيم لاهوتية مُعَلْمَنة» – وهي محاججة تعزّز تأكيد حلّاق أن الدولة الحديثة كيانٌ ميتافيزيقي مشحون لاهوتيًا، أكثر من كونها مجموعة حيادية من المؤسسات الإدارية[21]. وبالاقتراب من النقّاد الشميتيين للسياسة الحديثة، يؤكّد حلّاق أن الدولة الحديثة ليست غايةً ضمن غايات عدة، بل «إنها الغاية التي يمكن أن يُضحَّى بجميع الآخرين من أجلها». وأن تكون مواطنًا فيها يعني «أن تعيش مع إله دنيوي آخر، بوسعه المطالبة بحيوات المؤمنين»[22]. وإن الطريقة المميزة التي تُظهر فيها الدولة إرادتها السلطوية هي القانون؛ والقانون بأسره موضوعٌ، أو مُصدّق عليه على الأقل، من الدولة – وحتى لو كان لذلك القانون تبريرٌ ديني، «فإن الدولة هي التي تُصدّق على الإرادة الإلهية، وليس العكس».

---

(19) حلاق، ص 157.

(20) Michael Wikls, *The Problem of Sovereignty in the Latter Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1963), p. 41.

(21) حلاق، ص 28.

(22) المصدر نفسه، ص 28.

لكن لو كانت الدولة شخصًا، فأيُّ نمطٍ سيكون عليه هذا الشخص؟ إنه، أولًا، خالد، على الأقل بالنسبة إلى إدراكه الخاص به. ويتصرّف أفراد كثيرون باسمه وبسلطاته، ومع ذلك، فإنه لا يمتلك ضميرًا خاصًا به؛ ولا يَمْثل أمام الله. لا إيثار لديه - أي، لا يضحّي بنفسه من أجل الآخرين، بل، يطالب مواطنيه بالتضحية ويتوق إليها. وإن مجال دراستي لا يسمح بالاستطراد في جميع تضمينات هذه السمات الخاصة بالدولة التي كان أسد وآخرون قد أشاروا إليها، لكن أي محاولة لتحويل الدولة إلى الإسلام لا يمكنها إلا أن تواجهها.

إن الطموح الجوهري للدولة الحديثة للتحكم بمواطنيها وإدارتهم يُظهر نفسه في الصيغة المميزة لجهاز بيروقراطي عقلاني، لأن الدولة الحديثة تسيطر على جميع مظاهر حيوات مواطنيها، من المهد إلى اللحد. ومثل سائر البيروقراطيات، يعمد هذا الجهاز إلى تطوير مصالحه وجماعته وتَكَوُّنِها في داخل إرادة الدولة، وإن التطوّر عبر منطقها يضع الدولة بشكل متكرر في نزاع مع الأخلاقية، حُكمًا فلسفيًا أكانت أم تقليديًا، أم دينيًا. وللغاية ذاتها المتعلقة بخلق مواطنين مطيعين، تعمد الدولة الحديثة إلى الاختراق الثقافي للمجتمعات التي تحكمها، وإلى التسخير المتعاظم لوسائل البروباغندا والتعليم. وإن مجاز القومية يخلق مواطنين وطنيين تعكس أخلاقيتُهم وذكرياتُهم ورغباتُهم نماذجَ نخبة الدولة. وبحسب بورديو، إن المجالات الثقافية «تُكوَّن بهذا الشكل عبر أفعال الدولة التي من خلال تكريسها في الأشياء والعقول على حد سواء، تمنح الاعتباطية الثقافية بأسرها مظاهر الوضع الطبيعي»[23]. ولا يمكن أن تكون الدولة الحديثة كاملة من دون اختراقٍ كهذا، ولذا يَعتبر بعض الباحثين دول العالم الثالث، دولًا بالاسم فحسب، لأنها عاجزة عن اختراق الصيغ المحلية من التضامن، مثل القَبَلية وتعطيلها وإعادة تشكيلها.

ثانيًا: المواطَنة والقومية

ربما يُساهم تقويم الفكر السياسي الإسلامي في تقديم تحدٍّ أكبر أمام توافق الدولة - الأمة الحديثة مع العقيدة والتراث الإسلاميين. وحاججتُ في مكان

(23) Quoted in: Hallaq, p. 35.

آخر بأن التفكر الإسلامي الجوهري في السياسة، وخطاب الخلافة، كانا معنيين بجماعة المؤمنين، الأمة، وليس بالأراضي.

لا بدّ من أن تواجِه كلُّ جماعة سياسية المشكلةَ الجوهرية المتعلقة بتعريف الجماعة السياسية؛ لأن الدولة الحديثة تُعرّف الجماعة البشرية بحسب الأراضي الخاضعة لسيطرتها، وتعمد، من ثم، إلى إيجاد جماعة سياسية من الناس الذين صودف أنهم يقطنون في تلك الأرض، بصرف النظر عن روابطهم العَزْوية أو جماعاتهم التقليدية، مُشكِّلةً بالتالي جماعة قومية ميثية تُسمَّى **الجماعات المُتخيلة**[24]. وبمقارنة معاكسة، بدأ الفكر الجمعي الإسلامي بجماعة، جماعة فعلية من المؤمنين كانت أساسية للدين بذاته، هي الأمة، ومضى من ثم للتعامل مع مشكلة الأرض، عبر تخيل أن الأرض التي تقطن فيها الأمة هي دار الإسلام. وتعامل الإسلام المبكّر مع مشكلة غير المسلمين الذين يقطنون في أرض الأمة من خلال المفهوم القرآني لأهل الذمّة الذين يشاركونهم أرض الأمة، ويكون في إمكانهم التمتّع بحريات دينية واجتماعية، لكن من دون مساواة سياسية. ولم يكن هذا النمط من التفكر السياسي مصادفة تاريخية بل هو مستند إلى الأوامر القرآنية التي كوّنت الجماعة الإسلامية، مثل: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[25]. و﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[26]. و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[27].

تفرض هذه الآيات وآيات أخرى مماثلة، يمكن أن يسمّيها المرء الآيات الدستورية للجماعة المسلمة، بُنيةً جمعية للولاء، والهوية، والسلطة التي تطغى نظريًا، وطغت تاريخيًا في الحقيقة، على الروابط العزوية أو التقليدية، مثلما طغت على أي ولاءات سياسية. ولهذا كانت سلطات الملوك والخلفاء مقيدة

---

(24) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso Books, 1991).

(25) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 143.

(26) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 110.

(27) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 59.

عبر إجماع المسلمين بصيغة القول المأثور: «لا طاعةَ لمخلوق في معصية الخالق». وبذا، ساهم الولاءُ للأمة ورابطةُ التضامن المشترك في الإيمان، تاريخيًا، بولادة الشبكات العالمية للباحثين المسلمين والصوفيين والتجّار، حيث لم تتمكن هذه الصلات المناطقية المحلية التي قد تكون ذات قوة مماثِلة لما هي عليه الحال في الأنظمة القومية، من البروز إلى حد تطغى فيه على الهوية المعيارية للإسلام، وروابط الأخوّة المشتركة التي خلقتها. وبقيت هذه المعايير كامنة في كلّ مظهر من مظاهر الوجود الإسلامي التاريخي، من الفقه والأدبيات إلى البنى السياسية. ومع أن ثمة أهمية أكيدة للحواجز اللغوية والجغرافية، وعلى الرغم من أن قوى إقليمية وصيغًا أخرى من المنافسات في داخل نطاق الجماعة والمصالح الفاعلة كان لها دورها كذلك، إلا أنها لم تكن تمتلك أهمية معيارية في حدّ ذاتها؛ فما تسبّبَ في انقسام المسلمين ماقبل - الحداثويين هو المسائل الطائفية والدينية.

باستثناء مفكّرين قلائل، مثل ابن تيمية، كما أحاجج في كتابي، لم يسع العلماء عمومًا إلى إثبات وجود أساس معياري للسلطة السياسية، ما خلا الخلافة. وتمّ تكريسُ توافقٍ بين نمط شرعية براغماتية من جهة، والملوك والسلاطين والأمراء المحليين من جهة أخرى، عبر فرضهم القوة الضرورية لحفظ السلام والنظام كمنفّذين للشريعة، وعلى نحو أهم، كمدافعين عن حدود الأراضي المسلمة. لكن هذه الشرعية، بحسب قول الغزالي، كانت معادلةً لجواز أكل الجيفة حين تكون حياة الإنسان في خطر. وما حدث كان تطوّرًا لنظرية إسلامية تختصّ بكيفية تمكُّن سلطان أو ملك من أن يصبح شرعيًا بشكلٍ مُستحَق عبر عقدٍ مع الرعايا الذين يحكمهم حيث تصبح طاعته في منزلة طاعة «أولي الأمر»، المذكورة في القرآن، والتي تُعتبَر فضيلة دينية. وفي الأغلب الأعم، اعتمدت الشرعية الرسمية للسلطان على وثيقة فعلية أو مُفترَضة في شأن تقلُّد السلطة التي يهبها الخليفة. وحتى بالنسبة إلى العثمانيين، عندما أصبحت مسائل الشرعية الدينية ضرورية بسبب التنافس مع الصفويين، ومن ثم الاستجابة للتهديد الأوروبي، فعِّلت فكرة الخلافة، حيث يمكن السلطان الآن أن يدّعي بأنه خليفة لا لرعاياه فحسب، بل لسائر المسلمين، ولا سيما السنّة في الهند. قد يكون ابن تيمية، على الرغم من ميله إلى صوغ أفكار كانت موجودة

أساسًا بصيغ وليدة منذ قبل، متفرّدًا في تأكيد أن أي سلطة في الإسلام، بما فيها سلطة الولاة والسلاطين المقيدة مناطقيًا، يمكن أن تجد أساسًا لها في الواجب القرآني «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، المذكورة في الآيات الدستورية المُقتَبسة في ما سبق. لم يُنكر ابن تيمية واجب الخليفة، المتوافق عليه بالإجماع من السنّة ماقبل - الحداثويين، تجاه الأمّة، لكنه نظّر لنمط موقّت من الشرعية يجب أن تُسلِّم به أي سلطات تناصر الشريعة، على أساس أن المشيئة الإلهية لنصرة الدين مُنحت للأمة، وأن الخليفة ليس إلا قيّمًا على هذه المسؤولية، وحتى في حال غياب الخلافة، ينبغي أن تُحكَم السلطات المسلمة وفقًا لهذا المعيار قدر الإمكان.

إن المعالجة التفصيلية للفكر السياسي الإسلامي ماقبل - الحداثوي هي خارج نطاق هذه الدراسة، لكن في إمكاننا تقديم خلاصة بأن الإسلام، أكان المرء يشير إلى عقيدته أم إلى سجلّه التاريخي، يطرح تحدّيًا جديًا في شأن فكرة السلطة العليا القومية واستقلالية المسلم التي تُعرَّف بحسب الأرض أو الأمة؛ لأن مثل هذه الاستقلالية تتطلب أن تسيطر الدولة ومواطنوها على الولاء الأساس والطاغي لكل مواطن.

في الإمكان إعادة تقديم هذه المشكلة عبر مفارقة المواطَنة. لأن المواطَنة الحديثة تتطلب وجوب أن يفضّل المسلم المصري، على سبيل المثال، مصالح المصريين كمصريين، أكانوا مسلمين أم لا، على مصالح المسلمين السودانيين، أو الأمة برمّتها. وتُطرح هذه المفارقة بشكل متكرر، كما في حالة الجنود المسلمين في دولة/ أمّة الذين يقاتلون دولة مسلمة أخرى، أو، بهدف الإشارة إلى سلطة الدولة، حينما أعطى الباحثون المسلمون آراء فيها أن الجنود المسلمين الأميركيين، حينما تكون أغلبية التدخلات الأميركية اعتداءات إمبريالية على بلدان إسلامية، مسؤولون عن قتل ملايين من الناس الأبرياء. وإذا بقيت الدول مستقلّة في منظومة دولية فوضوية من الدول المستقلة، فإن إمكان اندلاع حرب بين الدول المسلمة يبقى قائمًا. ومخافة أن يُقال إن هذا لا يطرح مشكلة جديدة، بما أن الحروب في داخل الإسلام كانت تتكرر دومًا في التاريخ، ينبغي أن نلاحظ أن النظرية الإسلامية المعيارية لم تسمح أبدًا بمثل هذه الحروب إلا عند ردِّ عصيانٍ

ضدّ حاكم عادل[28]. وبشكل واضح، إن اعتناق الدولة الحديثة نظريًا سيتعارض مع هذا التحريم المعياري، لأنه سيضع الولاء للدولة أو لمواطني تلك الدولة فوق الشريعة. وعلى الرغم من أن ثمة منظّرين حاجّوا بأن الدولة الحديثة ابتعدت عن منطق السلطة العليا والتضحية التي كان المرء يلاحظها في حقبة القومية خلال القرن ونصف القرن المنصرمين، إلا أنني أؤيد أولئك المنظّرين، مثل بول كان، الذين يشيرون إلى أن التحدّث عن الحقوق والحريات من دون التطرّق إلى التضحية هو محض خداع ذاتي نظري[29].

إن هذه النقطة، حقيقةً، توضح مشكلة أكبر. ويبدو لي أن أحد الأخطاء المفاهيمية الحاسمة التي فرضها إطار الدولة الحديثة على التفكير في شأن الشريعة، هو التفكير الضيق وفقًا لما يُسمَّى الآن القانون الإسلامي؛ إذ كان التشريع الإسلامي، دومًا، في العقيدة والتراث التاريخي على حدّ السواء، يعمل كجزء من منظومة أكبر؛ حيث كان يستلزم وجود سياقٍ للأمة ووجود حُكم يناصر الشريعة ولا يعترف بأي ثيولوجيا أو أيديولوجيا أخرى. وإن تبرير الأفعال الفردية المستند إلى تقنيات تشريع إسلامي ضمن الدولة/ الأمّة الحديثة، حيث ينتج من هذا أن يشعر المسلمون الأميركيون بالتحرر أمام الله من عبء المشاركة في قتل آلاف المسلمين الأبرياء، ينبغي ألا يدعو إلى الخوف؛ لأن فرض المسافة هذا بين الفاعل والعواقب هو جوهر المؤسسة الفاعلة، أكانت بيروقراطية، أم عسكرية أم شركة حديثة. إن البشر حيوانات تصنّع الأدوات، وبلغ التقدّم الحديث نقطة يمكن فيها الإنسان الحديث، بدلًا من أن يقتل ضحاياه بخنجر، حيث يُصبح همجيًا أو

(28) عندما سأل رجل الإمام مالك: هل ينبغي أن أنصر أميرنا ضد رجل يدّعي الإمارة لنفسه (ضد الخليفة الحاكم فعليًا). قال مالك: لو كان [أميركم/ الخليفة الحاكم] مثل عمر بن عبد العزيز، انصروه. وإلا، دعوهما يتقاتلان، فإن الله سيُزيل ظالمًا بظالم آخر.

ورد التفسير في السنن: لو كان الإمام غير عادل، وكان المتمرّد عادلًا، ينبغي على المرء نصرة المتمرّد [لحماية] دين الله. ولو لم يكن بإمكانك الاحتمال [في القتال]، انصره بمالك، ولا تُعطه للظالم. وفي الحديث النبوي: يجيء المقتول يوم القيامة مُعلَّقًا بقاتله، فيقول الله: فيمَ قتلتَ هذا؟ فيقول: «في مُلك فلان» (مُسند أحمد، مشكاة المصابيح؛ صحيح النسائي). ويؤكد القرآن أن اللعنة الأبدية ستكون من نصيب من يقتل مسلمًا عن عمد: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ («سورة النساء،» الآية 93).

(29) انظر: Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

إرهابيًا، أن يقتل الآلاف عبر ضغط زر وهو جالس في غرفة تحكّم مريحة، ويعود إلى المنزل في وقته ليسخّن عشاء العائلة.

خاتمة: تقويم نقدي

ما التحسّن الذي يمكن أن نجنيه حين نميز سمات الدولة الحديثة كما فعل الإسلاميون، وأن الدولة التي يريدونها ليست «دولة دينية» بل «دولة دينية مرجعيتها الإسلام» أو «الإسلام دينًا للدولة والتشريع الإسلامي مصدرًا للتشريع»؟ لا شيء، حقيقة؛ إذ إن التزام «دولة مدنية» ليس إلا تعزيزًا لفكرة أن الغاية المنشودة هي دولة/ أمة حديثة بحسب الأنموذج الأوروبي. وكانت هذه التسوية جاريةً لأكثر من قرن ونصف القرن، وتأخَّرَ وقت تدوين تاريخ فكري نقدي لها. ولم تظهر هذه العبارة حتى الآن، إلا بصيغة شعارات وكرّاساتٍ لا تستند إلا إلى أساس نقدي أو تاريخي ضئيل، حيث لا تبدو أكثر من تمويه سياسي لاعتناق العلمانية من دون اعتناق فترة تمتد قرنًا كاملًا من الرفض لها، أو تعارضًا في الاصطلاحات سيتابع توليد تأويلات متناقضة كليًا.

إن المسألة الجوهرية هي في شأن، هل هذه الدولة المدنية التي تُعدّ أمنية الإسلاميين اليوم، نظام حيادي يمكن أسلمته. إن الفقهاء المسلمين ليسوا جديدين على فكرة التغيير، واعتماد أدوات ومؤسسات جديدة، وإن التأقلم مع أحوال جديدة عبر الاجتهاد ليس أمرًا جديدًا. لكن ما طبيعة التغيير المطلوب للتكيف مع الدولة الحديثة؟ هل هو نظام حيادي صرف، مثل اعتماد الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب الديوان الفارسي بهدف تنظيم أجور الجيش، أم هو صراع المسلمين الهنود مع المنظومة الانغلاقية الهندوسية، بأساسها الميتافيزيقي الذي يقسّم المجتمع، بشكل صارم، طبقات تضم الكهنة والجنود والتجار والفلاحين الذين انحدروا من أجزاء مختلفة من جسد الرب، فيما يُعتبَر من تبقّى منبوذًا. وتعرض ملاحظات باحث مسلم مبكّر، البيروني، الأهوال التي قاساها المسلمون بفعل الممارسات المتولّدة من هذه المنظومة. وبمرور الزمن، عمدت الثقافة المسلمة في الهند إلى اعتماد هذه المنظومة بلطف وخفّة، تاركةً أو مكتفيةً بتمويه أساسها الميتافيزيقي المتعلّق بأجزاء جسد الرب الهندوسي، مستخدمين الاجتهاد، من دون أدنى شك، والوسائل القانونية مثل العُرف، لاعتناق ما بدا أنه منظومة

واضحة للاستقرار الاجتماعي. ولا بد من الإشارة إلى أن الاستقرار الاجتماعي في المجتمعات ماقبل - الحداثوية كان الفضيلة المطلقة، كما هي الحال في شأن التقدّم في العقل الحديث. ومع أن المنظومة غالبًا ما كانت تتعرض للهجوم، من دون أن يكون التبنّي كاملًا، إلا أن العلماء المسلمين الهنود اعتمدوا استراتيجية من التكيف والتنازل والتعتيم بهدف تبرير التفاوتات الهائلة في المنظومة الانغلاقية الإسلامية التي كانت تتبدّى في جميع مظاهر الحياة[30].

تأرجح البندول اليوم في الاتجاه المعاكس، وانطلاقًا من الكوميونالية المتطرّفة والخرافة التي تَسِمُ المنظومة الانغلاقية، نعيش في عالم من الفردانية والشكوكية المفرطتَيْن؛ وإن الاندفاع الإسلامي الساعي إلى الوسطية، كما يُلاحَظ في التوصيف القرآني للجماعة الإسلامية بوصفها وسطًا، وهو اصطلاح غالبًا ما يوظّفه الإصلاحيون الإسلاميون، يتطلّب انفصالًا نقديًا عن الرب الجديد. ويمتلك المفكّرون المسلمون تاريخًا مديدًا من رفض العلمانية والقومية، لكننا نادرًا ما لاحظنا أي نقدٍ إسلامي قوي لجوهر مصدر هذه الحركات، أي، الدولة الحديثة.

لا يمكن الدولة الحديثة، في صيغتها الغربية البراغماتية، كما يحاجج النقّاد، أن تعتنق الإسلام، بصرف النظر عن المواد الدستورية المؤكِّدة الشريعة أو تطبيق الحدود؛ لأن تحوّلًا كهذا سيستلزم إعادة تفكير جوهرية في الدولة، أو فصلًا تامًا للإسلام عن مصادره الكتابية أو التقليدية.

لا نقصد بأي من هذه الاعتراضات أن ما كانت هناك أسباب مقنعة للمسلمين كي يعتنقوا الدولة الحديثة، بصرف النظر عن مدى قبولها الشحيح، ابتداءً بالتنظيمات العثمانية وصولًا إلى الانتفاضات العربية في عام 2011 التي طالبت الدولة بأن تكون موجودة فعليًا وحديثة وفاعلة بقدر أكبر. كان التهديد المباشر وجوديًا، من الكولونيالية إلى الإمبريالية المعاصرة والعولمة، ولم يتم السعي إلى الدولة بهدف خيانة التراث الإسلامي، بل لإنقاذه. واليوم، تُعتبر القوى المدمِّرة للأخلاقية، والبيئة، ووسائل البشر للعيش، على حد السواء، عالمية، ويمكن فعليًا أن يكون الحُكم القوي والشرعي أحد أقوى المتاريس ضدّها. وبشكل أكثر

---

(30) Yoginder Singh Sikand, «Caste in Indian Muslim Society,» The Stateless Page, <http://stateless.freehosting.net/Caste%20in%20Indian%20Muslim%20Society.htm>.

حسمًا، لاحظتُ أن النقاد المعاصرين للدولة، والشركات متعددة الجنسيات، والدمار البيئي عجزوا عن تقديم حل لمسألة إمكان الدفاع؛ أي، كيف يمكن إنقاذ مزيد من طرائق الحياة الإنسانية من السلطات التدميرية، إن لم يكن عبر محاكاة العدو. هذه معضلة كان المسلمون قد واجهوها، وواجهها أيضًا معظم الثقافات غير الغربية خلال القرنين المنصرمين. وإن موقفي في شأن هذه المسألة هو - مع اقتناعي بما طرحه نقّاد الدولة الحديثة ومحاولات تكييف الشريعة في الدولة - أن ثمة أسبابًا تجعلني متفائلًا بإمكان وجود حُكم إسلامي يستطيع مواجهة التحديات الحديثة.

أولًا، بما أن الدولة الحديثة لم تخترق العالم المسلم كليًا، خصوصًا دول الخليج ومناطق أخرى أقل تطوّرًا، ثمة إمكان لظهور جيل جديد من الباحثين لدراسة محاسن أشكال الحُكم التقليدية والحديثة ومساوئها، على حدّ السواء، شريطة أن يتجنبوا اعتبار الدولة الحديثة أداةً حيادية، والتقدّمَ المادي بوصفه الهدف المطلق، وأن يتنبّهوا بشكل أكبر للسياق الاجتماعي والسياسي الذي سيجعل للشريعة معنى في دورها العمومي مجددًا.

ثانيًا، من الممكن أن تُساهم مظاهر العولمة الحديثة في إضعاف سلطة الدولة في المستقبل؛ على الرغم من أن عولمة الشركات تشكّل أخطارًا شديدة، بالقدر ذاته، على الحياة البشرية الدائمة اللائقة. وإن التاريخ القروسطي المديد للإسلام، كحضارة منظَّمة من جماعات المؤمنين المستقلّة عن الحكّام السياسيين، سيمنحه بعض الأفضليات في عصر العولمة. وعلاوة على ذلك، جاهَرَ مفكّرون إسلاميون كُثر بفكرة توحيد البلدان المسلمة، وهي فكرة ستُلاقي بعض التشجيع بفعل ظهور الاتحاد الأوروبي؛ وإنّ وحدةً كهذه، إنْ توسّعت لتضمّ مجالات الاقتصاد والدفاع، مثلًا، ستعمد جديًا إلى تقييد سلطات الدولة وستلاقى مع كثيرٍ من هموم النقّاد.

ثالثًا، إن إعادة التفكير هذه - قد يحتمل الأمر كثيرًا من الجدال - تحدث الآن فعليًا، لكن ليس في قاعات المؤتمرات الخاصة بالفكر السياسي أو البحوث الجادة، بل في التطبيق العملي - أي، الممارسة المُدارة نظريًا - لإسلاميين عدة. وفعليًا، عندما يتناقش الباحثون الإسلاميون في ما بينهم، ومع مواطنيهم

العلمانيين، سيؤدّي تبادلُ الآراء الموجود أساسًا إلى نمط مختلف من الحُكم عن الدولة العلمانية البراغماتية. لكن قد يشير النقّاد إلى أن سلطات الدولة العلمانية، في مثل هذه المفاوضات، غالبًا ما تكون مسلَّمًا بها من الجميع ما عدا الإسلاميين الذين يبدون مهتمين بشكل أكبر بالاستيلاء على الدولة، بدلًا من تحويلها بشكل جوهري.

رابعًا، يقوم المفكرون الإسلاميون بشكل متزايد بطرح قضايا حقوق البشر، مسلمين وغير مسلمين، وإيجاد خطاب خارج حدود خطاب حقوق الإنسان المهيمن. وإن العلماء المتبصّرين لا يعتبرون الديمقراطية إلهًا أو علاجًا شاملًا، كما يفعل كثيرون من الناشطين والمفكرين الساذجين، بل أداةً تقود إلى نقل النزاعات البشرية الحتمية إلى الطاولة للتفاوض والتسوية، وبذلك فإنها لا تُقدَّر بثمن. وعلى الرغم من أن الكثير ينبغي فعله لمواجهة المشكلات الهائلة التي يقدّمها الأنموذج الليبرالي الحديث الخاص بالحقوق إلى أفكار الجماعة، والأخلاق، ومركزية الله، التي تُعدّ جوهرية بالنسبة إلى الشريعة، لا يمكن أي حُكم إسلامي في المستقبل أن يعمل من دون توصيفٍ مُقْنع لهذه الحقوق. ولا بدّ من إيجاد حلٍ وسط ذهبي بين محاكاة المفاهيم الغربية ورفض الانخراط المفاهيمي برمّته، في أثناء العيش في عالمٍ خلقته المؤسسات الغربية والتكنولوجيا الحديثة. يجب أن يكون الاجتهاد أداةً لانخراطٍ كلي في الشريعة ومصادرها، بالتوازي مع تقويم نقدي وقائي في مواجهة التحديات قصيرة وطويلة الأمد، لا أن يكون ذريعةً لسلسلةٍ لانهائية من التسويات نحو وجهةٍ تحدّدها الحداثة الغربية.

أخيرًا، نتيجة الأزمات الوشيكة في البيئة والاقتصاد، يتصاعد القلق المديد من المادية الفظة إلى مستويات جديدة، وفيما ستبقى هذه الأصوات أقلية في المستقبل المنظور، إلا أنها أقلية مهمة من الناس المطّلعين ذوي الضمير الحي عبر العالم، سيكونون شركاء لا يُقدَّرون بثمن في أثناء انهماك العلماء والمفكّرين المسلمين في إعادة التفكير في الدولة.

الفصل الثامن

الخطاب الديني والديمقراطية والحريات المدنية في المطبوعات الإسلامية في البوسنة والهرسك

إليمانا ميميسيفتش

نحلل في هذه الدراسة المطبوعات الإسلامية الرسمية، لنحدد ما تعكسه من آفاق في ما يتعلق بعلاقة الإسلام بالديمقراطية والحريات المدنية.

يعتبر مؤلفو الكتب والمقالات التي راجعناها أن الإسلام والديمقراطية والحريات المدنية جميعها متوافقة بشكل أساسي، ويشيرون إلى الاختلافات من حيث الفهم المعاصر للحريات المدنية التي وضعها الإنسان والطابع الإلهي للقانون في الإسلام. هكذا، يوحون بأن الحريات المدنية تتوافق بشكل كامل مع الدين والقانون الإسلامي، ومع المبادئ والتعاليم الأساسية للعدالة الإسلامية. والإنسان، بصفته خليفة الله في الأرض، مسؤول عن ترسيخ العدالة لأنها لا يمكن أن تتحقق من دون ضمان الحريات المدنية، وبذلك تكون المسؤولية الرئيسة للإنسان هي الدفاع عن الحقوق التي تعبّر عن إخلاصه لله. وتاليًا، فإن الإسلام كدين ليس مفتوحًا للإعلان عن حقوق الإنسان والحريات والدفاع عنها فحسب، بل إن قرآنه الكريم يذكر هذه الحقوق.

في ما يتعلق بعلاقة الإسلام بالديمقراطية، توجد مفاهيم عدة رئيسة بارزة تدعم مبدأ الديمقراطية: مبادئ الشورى والإجماع والاجتهاد. يناقش بعض المؤلفين الديمقراطية الإسلامية، بينما يقارن آخرون الأنظمة الديمقراطية (الولايات المتحدة في الغالب)، محاولين الإشارة إلى التناقض المزعوم بين الحكم الديمقراطي والحكم الإسلامي ومرونة الإسلام في تقبل المبادئ الديمقراطية.

تعتبر الديمقراطية في الأساس شكلًا من أشكال الحكم التي تتيح الوصول إلى العدالة، بوصفها قيمة أساسية في الإسلام. وباعتبار أن القرآن لا يحدد شكل الحكم وأن العدالة هي القيمة السامية الأساسية، فإن مجرد السعي وراء العدالة يمكّن المسلمين من تشكيل نظام سياسي يتيح ترسيخها امتثالًا للمطالب المعاصرة.

إذًا، يشير تحليل المطبوعات الإسلامية الرسمية في البوسنة والهرسك إلى نهج تقدمي من حيث علاقة الإسلام بحقوق الإنسان وإلى توجه يدعم الديمقراطية ويؤكد توافق الإسلام مع المجتمع المدني والديمقراطية.

أضفي الطابع المؤسسي على الإسلام في البوسنة والهرسك تحت الحكومة النمساوية المجرية. في ذلك الوقت، كان للمسلمين وضعهم كمجموعة دينية معترف بها، وكان لديهم الحق في تطبيق الشريعة من طريق محاكم الشريعة حتى عام 1946. ومنذ ذلك الحين حتى يومنا هذا والبوسنة والهرسك دولة علمانية، كانت اشتراكية في البدء ثم أصبحت ديمقراطية ناشئة منذ عام 1990[1]. لكن حتى الآن، لا تزال أعراف الشريعة تُطبَق كمعايير أخلاقية بين المسلمين. ومع غياب العواقب القانونية لأعراف الشريعة في الدول العلمانية، لا يزال الجانبان الديني والأخلاقي يحظيان باهتمامهم. هكذا، تحولت قواعد الشريعة في البوسنة والهرسك أعرافًا دينية وأخلاقية، ولذلك ظلت تحظى باهتمام المسلمين.

تاليًا، يمثل المجتمع الإسلامي في البوسنة والهرسك، بوصفه منظمة دينية رئيسة لمسلمي البوسنة، عاملًا مهمًا في تحديد العقلية والهوية الدينية والثقافية والقومية لمسلمي هذا البلد.

إن موضوع هذا العمل هو تحليل علاقة الإسلام بالحريات المدنية والديمقراطية استنادًا إلى مؤلفات من المطبوعات الإسلامية الرسمية، في البوسنة والهرسك في الفترة بين عامي 1980 و2011، حين مرت البوسنة والهرسك بثلاث فترات مختلفة: حتى عام 1990، كانت دولة علمانية ضمن يوغوسلافيا، ومنذ عام 1990، كانت ديمقراطية في طور التشكيل وتلاها عدوان عسكري على البوسنة والهرسك، وأخيرًا اليوم دولة انتقالية.

في الجزء الأول من هذه الدراسة، سنبحث في علاقة الإسلام بالحريات المدنية. وبعد ذلك سنقارن – من خلال تحليل مفهوم الحريات المدنية في الإسلام – وجهات النظر الإسلامية بالمعاصرة المتعلقة بتصور الحريات المدنية،

---

(1) Fikret Karčić, «From Law to Ethics: The Process of Modernization and Reinterpreting tha Shari'a in Bosnia,» *Yearbook of the Faculty of Law University of Sarajevo*, vol. 52 (2009), p. 225.

ثم سننظر في علاقة الإسلام بالديمقراطية، ونحاول أن نحدد هل المقالات المكتوبة عن هذه العلاقة ذات توجه مؤيد للديمقراطية؟ وهل تشير إلى توافق الإسلام مع المجتمع المدني والديمقراطية؟

مجال البحث

حللنا المطبوعات الإسلامية المختلفة في الفترة بين عامي 1980 و2011. تضمّن البحث كتبًا ومقالات نُشرت في مطبوعات إسلامية دورية.

المطبوعات الإسلامية الدورية التي تمت مراجعتها: بريبورود (*Preporod*)، وهي صحيفة إعلامية صادرة عن رئاسة المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، تصدر مرتين شهريًا منذ عام 1970. **صحيفة مجلس رئاسة المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك** (*Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*)، وهي الصحيفة الرسمية لرئاسة المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، تصدر مرتين شهريًا منذ عام 1933. **رابطة المعلمين والأئمة في المجتمع الإسلامي في البوسنة والهرسك** (*Muallim, Ilmijja Bosne i Hercegovine*). أصدرت بين عامي 1910 و1913 ثم بين عامي 1990 و1998 ومنذ عام 2000 صار اسمها - **المعلم الجديد** (*Novi Muallim*). **صف** (*Saff, GID Saff*)، وهي مجلة شبابية إسلامية، تصدر مرتين أسبوعيًا منذ عام 1996. **مجلة المغتربين البوسنيين** (*Vjesnik bošnjačke dijaspore*)، لرئاسة المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك؛ كانت تصدر بين عامي 1997 و1999، ومنذ ذلك الحين تصدر أحيانًا على الموقع الإلكتروني للمجتمع الإسلامي في البوسنة والهرسك. **آفاق جديدة** (*Novi horizonti*)، لرابطة المواطنين «سلام»، زينيتسا؛ وهي مجلة علمية ثقافية روحانية؛ تصدر شهريًا منذ أيلول/ سبتمبر 1999. **علامات الزمن** (*Znakovi vremena*)، للمعهد العلمي للأبحاث «ابن سينا» - سراييفو، وهي مجلة متخصصة بالفلسفة والدين والعلوم والممارسات الاجتماعية؛ وتصدر منذ عام 1997. **التقويم** (*Takvim*)، لرئاسة المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك؛ وتصدر منذ عام 1933. **الفكر الإسلامي** (*Islamska misao*)، للمشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك؛ وهي مجلة متخصصة بالفلسفة والثقافة والشؤون الإسلامية؛ كانت تصدر بين عامي 1979 و1993.

أولًا: الإسلام والحريات المدنية

بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي في البوسنة والهرسك، تظهر أهمية اتباع نهج تدريجي لعلاقة الإسلام بحقوق الإنسان من خلال حقيقة أن كتاب **القرآن والحريات المدنية**[2] للمؤلف أبو الحسن بني صدر، نُشر بعد مرور عام على نشره أول مرة في فرنسا في عام 1990، عندما كان المجتمع الإسلامي مهمشًا ويُنشر عدد أقل من المقالات عن علاقة الإسلام بالديمقراطية وحقوق الإنسان. ونُشر فصل من كتاب **حقوق الإنسان في الإسلام** في «**الحقوق الدينية المقارنة**»[3] التي اختارها فكرت كارتيتش، في مجلة **الفكر الإسلامي** (*Islamska misao*)[4].

يرى أبو الحسن بني صدر في كتاب **القرآن والحريات المدنية** أن جوهر حقوق الإنسان في الإسلام، يكمن في قول القرآن إن الإنسان خُلق على صورة الله، ثم يقدم قائمة متعمقة بجميع مواد الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان الذي «يمكن العثور على شرحه الأكثر شمولًا في القرآن»[5].

يعتبر بني صدر أن مواد الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان تتوافق كليًا مع المبادئ والأهداف الرئيسة للعدالة الإسلامية وأنها تشجع التوحيد: «وفضلًا عن ذلك، تعلن احترامها الكرامة التي يتمتع بها البشر في الإسلام. فالإنسان رسول الله وخليفته على الأرض ويمتلك فضائل إلهية وبذلك يكون قادرًا على التقدم. ومن أجل إتمام هذا الواجب، يجب أن يكون الإنسان حرًا وأن تكون لديه الحقوق اللازمة ليطور نفسه»[6].

يتفق معه سيد حسين نصر في مقالته «مسؤوليات الإنسان وحقوقه»[7] حيث

---

(2) Abul Hasan Bani Sadr, *Qur'an and the Civil Liberties*, translation from French by Tarik Haverić (Sarajevo: The Mesihat of Islamic Community, El Kalem, 1990).

(3) Fikret Karčić, *Comparative Religious Rights* (Sarajevo: Faculty of Islamic Studies, 2005), pp. 167-203.

(4) Abul Hassan Bani Sadr, «Human Rights in Islam,» *Islamic Thought*, vol. 12 (1990), pp. 29-37.

(5) Bani Sadr, p. 151.

(6) المصدر نفسه.

(7) Seyyed Hossein Nasr, «Human Responsibilities and Human Rights,» translated by Nevad Kahteran, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice*, vol. 64, nos. 7-8 (2002), pp. 773-798.

يقول إن حقوق الإنسان في الإسلام، تنبع من فكرة أن الإنسان يمثل الله على الأرض، وبذلك تقع على عاتقه مسؤولية الحكم والإرادة الحرة، أي إن الإسلام يستمد واجبات الإنسان وحقوقه من علاقته بالله «وهو سبب وجودنا»[8]. وبالتالي، نحن «مدينون له بكل شيء، وتنبع حقوقنا من الوفاء بمسؤولياتنا تجاهه والخضوع لإرادته»[9].

يرى كلاهما أيضًا أن الحقوق[10] المنصوص عليها في الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان «مبنية بالكامل على القرآن والحديث»، بل إن جميع عناصر حقوق الإنسان الموضحة في الإعلان - على حد قوله - يمكن العثور عليها في المصادر التقليدية، لكنها تحتاج إلى إعادة التأسيس في السياق المعاصر استجابة للتحديات الحديثة والوضع الراهن في المجتمعات الإسلامية المختلفة. وتساءل قائلًا: «إذا كان المسلمون جميعًا متساوين أمام القانون، لماذا لا يُطبَّق ذلك في الكثير من المجتمعات الإسلامية؟ وماذا عن غير المسلمين؟ ما هو أساس الحرية الدينية والإخلاص لله»؟ وأضاف أن على المثقفين الإسلاميين أن يستعدوا لمستوى أعلى من فهم حقوق الإنسان إستنادًا إلى المفهوم الإسلامي لطبيعة الإنسان.

مثل سيد حسين نصر، يرى محمد أركون[11] أن «المراجعة النقدية والعمل الجديد على فكرة الحق ومصادره ضرورية بقدر الإمكان». وإذا أخذنا في الحسبان

---

(8) المصدر نفسه، ص 778.

(9) المصدر نفسه، ص 798.

(10) هذه الحقوق هي موضوع الكثير من المقالات في المنشورات الإسلامية في البوسنة والهرسك. انظر: Fethi Osman, «Freedom of Word,» translated by Mirnes Kovač, *Novi horizonti*, no. 24 (2001), pp. 58-61; Ensar Eminović, «The Right to Freedom of Expression,» *Preporod*, no. 7/728 (1 April 2002), p. 20, and no. 8/729 (15 April 2002), p. 25; Madžid Ahmed El Mu›mini, «Freedom According to Islam,» translated by Mustafa Efendić, *Novi horizonti*, no. 17 (2001), pp. 49-51; Sulejman Topoljak, «Non muslims and Personal Freedom in Islamic Country,» *Novi horizonti*, no. 17 (2001), pp. 39-43, and no. 18 (2001), pp. 31-33; Abdulvaris Ribo, «The One Who Looks the Home of His Neighbor without Permission, Has Looked at the Hatch of Jahannam: Human Rights in Islam V,» *Saff* (2004), pp. 18-19, and Nedžad Grabus, «The Right to Practice Religion,» *Vjesnik bošnjačke dijaspore* (1997-1999), pp. 24-26.

(11) Mohammed Arkoun, «Human Rights and Islam,» in: Enes Karić, eds., *Human Rights in the Context of Islamic Western Debate* (Sarajevo: Pravni Centar, Open Society Foundation BiH, 1996), pp. 159-170.

أن المصطلح القرآني «الحق» يشير «إلى الله ذاته بقدر ما يشير إلى الحقيقة السامية المطلقة وإلى مانح (الله) وحقوق الله، ومتلقيها (الناس، البشرية)، فمن يحترم هذه الحقوق ويكرمها يضع نفسه في خانة الحق ويرى الحقيقة ويستخدم الحقوق المستمدة من مبدأ الحق».

يقول أركون إن التحليل يجب أن يستمر من خلال مسارين:

- «لا يوجد شك في الغرض الدفاعي للنص المقدس وإلهامه. فهذه مسألة إثبات أن الإسلام ليس مفتوحًا للإعلان عن حقوق الإنسان والدفاع عنها فحسب، بل إن القرآن أيضًا بوصفه كلمة الله قد عرّف هذه الحقوق في بداية القرن السابع، أي قبل الثورات الغربية بكثير».

- لا تزال إعادة النظر نقديًا وتاريخيًا في المحتوى الحالي للكتب المقدسة من ناحية، وثقافة حقوق الإنسان الحديثة من ناحية أخرى، مهمة طارئة وأساسية.

يختتم أركون قائلًا، في النهاية، إن «الفكر الإسلامي لطالما احتوى على خطاب عن حقوق الله وحقوق آدم، لكن مع تفضيل الأولى وفرض السلطة على الأخيرة. ولذلك يصر الرأي التقليدي على أداء المؤمن للأركان الخمسة. وبعبارة أخرى، «يعد احترام حقوق الإنسان أحد جوانب احترام حقوق الله وشرطًا أساسيًا له»[12].

على نحو مشابه، يعرّف سليمان توبولياك الأساس الأيدولوجي لحقوق الإنسان والحريات في الإسلام، على أنها منحة من الله الذي أنعم على الإنسان بحقوق وحريات مثالية وسليمة، كما أعطاه الإرادة الحرة وجعله مسؤولًا عنها[13].

يشير توبولياك أيضًا إلى أن الحقوق «ليست عرضة لأي انتهاك أو تقيد لأن تقييدها يتطلب نزول الوحي». وبالتالي، فإن الصفات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام هي: سريانها على الجميع «لأنها تشمل الحقوق والحريات كلها وتنطبق على جميع مواطني الدول الإسلامية»، وعدم إمكان إلغائها، وأن لا تتعدى الحقوق والحريات نفسها لدى الآخرين[14].

(12) Arkoun, p. 170.

(13) Sulejman Topoljak, «Ideological Basis for Human Rights in Islam,» *Novi horizonti*, vol. 1, no. 2 (2000), pp. 36-40.

(14) Sulejman Topoljak, «Philosophy of Human Rights and Liberties in Islam,» *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH*, vol. 71, nos. 1-2 (2009), pp. 46-60.

يؤمن محمد علي هاجيتش[15] أيضًا بأن حقوق الإنسان تعود إلى الله الذي أنعم على الإنسان بها «كتتويج لخلقه على الأرض». ولذلك «خلق الله الإنسان حرًا ومنحه الحقوق والواجبات» حتى يفي بواجباته بوصفه خليفة الله في الأرض[16].

إن الحصول على هذه الحقوق والحريات والسماح للآخرين بالتمتع بها يعني «الإخلاص لفكرة التوحيد الإسلامية، أي الإيمان بأن الله لا شريك له». وبالتالي، فإن حقوق الإنسان هي واجب الله تجاه البشر، كما أنها تمثل «العودة إلى الخالق: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾[17]»، أي إن العودة إلى «الوطن حقٌ أساس تنبع منه الواجبات كلها التي ينبغي على الإنسان الوفاء بها حتى يؤدي مهمته على الأرض». وبالتحديد، فإن اعتبار حقوق الإنسان في الإسلام من الواجبات يمثّل الفرق الأساس بين فهم حقوق الإنسان في الإسلام وحقوق الإنسان في التشريعات الحديثة. يؤكد ذلك يوسف القرضاوي في مقالته «حقوق الإنسان في الإسلام»[18]. ويقول سيد حسين نصر أيضًا إن جميع حقوقنا مستمدة من الوفاء بواجباتنا، وإن المسؤوليات دائمًا تسبق الحقوق من وجهة النظر الإسلامية. وبالتالي فوفقًا للإسلام، يتمتع الإنسان بحقوق تشير مباشرة إلى الواجبات التي قبل بها بوصفه خادم الله وممثله في الأرض. تراوح هذه الحقوق بين الدينية والفردية والقانونية والاجتماعية والسياسية. والحق يعني حرية الإدراك في المسائل الدينية. لا يريد الله أن يجبر مخلوقاته على الإيمان به، بل يريد أن يؤمنوا به بناءً على إرادتهم وإدراكهم الحر[19].

على العكس من ذلك، يقول خالد أبو الفضل[20] إن لا أساس للافتراضات بأن القانون الإسلامي يتعامل في الأساس مع الواجبات وليس الحقوق، وإن

---

(15) Mehmed Alija Hadžić, «On Islamic Concept of Human Rights,» *Znakovi vremena* (Scientific and Research Institute «Ibn Sina»), vol. 4, no. 12 (2001), pp. 50-57.

(16) Hadžić, p. 550.

(17) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 109.

(18) Yusuf Al-Qaradawi, «Human Rights in Islam,» translated by Muharem Adilović, *Novi horizonti*, vol. 7, no. 78 (2006), pp. 20-23.

(19) Nasr, p. 780.

(20) Khaled Abou El-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, translated by Zilka Spahić Šiljak (Sarajevo: Buyook, 2006), p. 76.

المفهوم الإسلامي للحقوق جماعي وليس فرديًا، وفي الوقت عينه يرى أبو الفضل أن كليهما يستند «فحسب إلى نهج ثقافي يعتبر أن غير الغربيين 'آخرون'».

يرى سيد هوجيتش[21] أيضًا أن حقوق الإنسان نعمة من الله على الإنسان، وبذلك تكون «سمة شخصية للإنسان غير قابلة للفصل أو التحويل أو الإلغاء». وبالتالي، وفقًا لهذا المؤلف، فإن الفرق الوحيد بين المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان والمفهوم المعاصر لها، بوصفها من صنع الإنسان، مبني على الطابع الإلهي لحقوق الإنسان في الإسلام. والدليل على كون حقوق الإنسان «الجوهر الثابت والدائم للإسلام» في التسلسل التاريخي متمثل في وثيقتين عن حقوق الإنسان: «ميثاق المدينة» منذ بداية التاريخ الإسلامي والوثيقة الحديثة «الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان - القاهرة». إذًا فحقوق الإنسان تُعدّ «محددًا أساسيًا ودائمًا وثابتًا في القرآن الكريم والدين الإسلامي»[22].

يشير إلفير دورانوفيتش إلى الوثائق الأساسية الخاصة بحماية حقوق الإنسان في الإسلام، فيقول في مقالته: «الإسلام يحمي الوثائق الأساسية الخاصة بحماية حقوق الإنسان»[23]. إن ميثاق المدينة كان أول ما كتب من وثائق، على أساس الحقوق المتساوية للجميع وحماية القيم الديمقراطية. يكمن التميز الواضح لميثاق المدينة - على حد قوله - في الأهمية التي يوليها للتفرّد الديني والقانوني والثقافي، وفي تفضيله الأنموذج التعددي والضمانة الدستورية التي يكفلها لهذه التعددية. وبحسب ما قال المؤلف، فإن الرسالة الأساسية في ميثاق المدينة هي قبول مصادر الحقوق التي لا تتناقض مع الشريعة، وهي رسالة واضحة لمثقفي هذا العصر «ليعترفوا بجميع مساعي الإنسانية النبيلة»[24].

يضمن ميثاق المدينة - كما يستنتج المؤلف الآخر - الحقوق الشخصية والسياسية والمدنية والاجتماعية «المذكورة أيضًا في إعلان الحقوق الإنسانية

(21) Sead Hodžić, «Regard of Human Rights in Islam,» *Takvim* (1998), p. 134.

(22) المصدر نفسه.

(23) Elvir Duranović, «Islam is the Protector of the Basic Documents on Protection of Human Rights,» *Novi horizonti*, no. 81 (2006), pp. 52-54.

(24) المصدر نفسه، ص 54.

والمدنية ويضمن تطبيقها على المسلمين وغير المسلمين على السواء»[25]. ويقول خالد أبو الفضل أيضًا، إن القرآن لا يميز بين المسلمين وغير المسلمين في ما يتعلق بقدسية الإنسان لأن كل كائن مخلوق إلهي خلقه الله[26]. يعبر القياس الدنيوي للفضائل الأخلاقية عن قرب الإنسان من الله من خلال البر وليس العزم الديني[27].

- مقارنة بين المفهومين الإسلامي والمعاصر للحريات المدنية

يقول مراد ويلفريد هوفمان إن الإسلام نظام (مكمل) من حقوق الإنسان وإنه لا يوجد «تناقض أساس ما بين الدراسات الإسلامية والغربية في شأن حقوق الإنسان». ويرى أيضًا أن حقوق الإنسان الأساسية لا يمكن أن يقومها الإنسان «بل يمكن أن يساهم في توضيحها فحسب» لأن كل حق يجب أن ينبع «من المصدر الإلهي»[28].

من خلال مقارنة مفهوم حقوق الإنسان في الإسلام وفي الغرب، يشير سيد علي ميرومسافي وسيد صديق حقيقة[29] إلى بعض الاستنتاجات: ففي وقت كانت فيه الثقة العلمية في الفكر، أحد الأسس النظرية لحقوق الإنسان في الغرب، التي يستطيع البشر من خلالها أن يفهموا قدراتهم ومشاعرهم وحاجاتهم، كان الله - من وجهة النظر التوحيدية - له «وجود نقي ومطلق، وخلق العالمين أجمع ويرجع وجود كل شيء إليه، كما أن معرفته بنظام الوجود مثالية وكاملة وهو عالم بجميع أوجه حياة الإنسان وإمكاناتها وحاجاتها وقدراتها».

إن نظرة الإسلام إلى البشر قائمة على مبادئ تحدد الفرق بين الأنثروبولوجيا

---

(25) Almir Hadžić, «Human Rights in The Medina Charter,» *Preporod*, vol. 41, no. 23/961 (2011), pp. 16-17.

(26) El-Fadl, *Islam*, p. 23.

(27) المصدر نفسه.

(28) Murad Wilfried Hofmann, «Human Rights,» *Preporod*, no. 16/602 (15 December 1996), p. 71.

(29) Seyyed 'Ali Mīromsavī and Seyyed Sādeq Haqīqat, «Theoretical Basis of Human Rights in Islam,» translated by Mubina Moker, *Znakovivremena*, vol. 12, nos. 45-46 (Fall-Winter 2009), pp. 66-100.

العلمية والنظام الإسلامي للحقوق. يمكن أن تسمى هذه المبادئ «الأسس النظرية لحقوق الإنسان في الإسلام». المبدأ الأساس هو الإيمان بأن لا إله إلا الله، وهو ما لا يتناقض مع وجهة النظر العلمية، إلا إذا أنكرت «كل ما هو خارج المجال الحساس؛ مما يمكن أن يتسبب في إنكار الله وتجريده من التدفق الوجودي». «هذه المسألة بالتحديد تمثل نقطة البداية لتعريف حقوق الإنسان على أنها مصطلح غير ديني ينتمي إلى مجال الإنسان. وقبول هذا الحق ينتج منه الخضوع لأوامر الله ويمثل الأساس الحيوي لنظام الإسلام القانوني ويؤثر بشكل كبير في المبادئ والقواعد المتعلقة بالحقوق الفردية والاجتماعية».

إضافة إلى ذلك، تمثل الفردية إحدى أهم القواعد النظرية لحقوق الإنسان في الغرب؛ في حين أن الإنسان في الإسلام ﴿... فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾[30]، وينطبق عليه قول الله تعالى ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ...﴾[31] و«وصي على واجبات الله» ومن خلال تكليف الإنسان بهذا المنصب وتكريمه، يظهر الإسلام طابعه الإنساني، ووفقًا لذلك، يهدف النظام القانوني إلى تعزيز كرامة الإنسان. وبالتالي - بحسب ما قال المؤلف - يمكننا القول إن واجبات الإنسان المنصوص عليها في الشريعة والحياة بكاملها تتبع الحقوق المسبقة التي منحها الله للإنسان.

وفقًا لذلك، تكمن صفات الحقوق الطبيعية من الجانب الإسلامي في أن «الحقوق الطبيعية أو الجوهرية مُنحت للإنسان بناءً على حكمة الله الذي أعرب عن نيته لتمكين الإنسان من تحقيق كامل قدراته»، إضافة إلى أن «الحقوق الطبيعية محدودة بنيّات الله وتنطبق فحسب في حالات معينة». وأخيرًا «توجد حقوق الإنسان الطبيعية بالتوازي مع مسؤوليته الأساسية في ما يتعلق بالسعي إلى تحقيق الكمال. ووفقًا لذلك، يوجد نوع من توازن المسؤوليات الطبيعية مع الحقوق الطبيعية، الأمر الذي يحد من تطبيق ذلك الحق»[32].

من خلال مناقشة إمكان التعايش بين الدين والحقوق بصفة عامة، يستنتج

---

(30) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 30.

(31) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية 13.

(32) Mīromsavī and Haqīqat, p. 76.

أوليفيه ليمان في مقالته «هل يمكن أن تتعايش الحقوق مع الدين؟» إن الحقوق يمكنها بالفعل التعايش مع الدين، والعكس صحيح.

يقول ليمان إن المؤمن يرى أن أساس حقوقه يكمن في الله، بينما يرى غير المؤمن أنه يكمن في فرديته. يؤمن كلاهما بشيء حقيقي، وهو أن للفرد حقوقًا، لكنهما يشرحان هذه الحقوق بطرائق مختلفة. لكل منهما حجة مفاهيمية يمكن من خلالها تعزيز الأخلاق الإنسانية. وبما أنه من الممكن وجود وسيلتين لمعرفة الحقيقة، فإن ثمة روايتين ممكنتين عن هذه الحقيقة. بحسب الرواية الأولى، فإن الأخلاق تتيحها فكرة أن جميعنا لدينا الحقوق نفسها، استنادًا إلى فرديتنا وانتمائنا إلى البشرية. أما الرواية الثانية فتقول إننا نعيش في عالم خلقه كيان مقدس حكم علينا بالعيش بطريقة معينة، ونتيجة ذلك علينا أن نفهم جوهر وجودنا باتباع القانون الإلهي. تختلف الروايتان لكنهما لا تتعارضان[33].

ثانيًا: الإسلام والديمقراطية

بحسب ما قال خالد أبو الفضل، فإن الديمقراطية - مع الاعتراف بحقوق حرية التعبير وحرية التجمع والتصويت نفسها- تقدم إمكانًا كبيرًا لترسيخ العدالة وحماية الكرامة الإنسانية، وفي الوقت عينه تستبعد احتمال إسناد مسؤولية الظلم أو انحطاط البشر إلى الله. وبالتالي فإن الديمقراطية نوع من الهيكل الاجتماعي الذي يتماشى جيدًا مع القيم الاجتماعية والسياسية في القرآن: أي السعي إلى العدالة من خلال التعاون الاجتماعي والمساعدة المتبادلة، ووضع طرائق حكم استشارية وغير استبدادية، وإضفاء الطابع المؤسسي على الأعمال الخيرية والرحمة في العلاقات المتبادلة[34].

تكمن فكرة القرآن الأساسية في أن الله منح الجميع مكونًا إلهيًا، وبالتالي جعل كل فرد ممثلًا لله على الأرض. يتحمل الناس - بوصفهم خلفاء الله - مسؤولية ضمان تحقيق العدالة في العالم خصوصًا. وبمنح كل فرد بالغ الحقوق

---

(33) Olivier Leaman, «Can Rights Coexist With Religion?,» *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, vol. 63, nos. 1-2 (2001), pp. 1049-1064.

(34) El-Fadl, *Islam*, p. 37.

السياسية نفسها، تعبّر الديمقراطية «عن الحالة الخاصة للإنسان في ما خلقه الله وتمكنه من الوفاء بواجباته». وبالطبع لا تضمن الديمقراطية تحقيق العدالة، لكنها تؤسس السعي إليها، وبذلك تفي بالمسؤولية الأساس التي كلفنا الله بها.

يعلن أن من الجيد أخلاقيًا أن الديمقراطية (من خلال التصويت وتوزيع السلطة وضمان التعددية) على الأقل توفّر إمكان تصحيح الظلم. وفي ما يتعلق بالمفهوم الديمقراطي للسلطة الإنسانية والفهم الإسلامي للسلطة الإلهية، يقول أبو الفضل إن من حيث النظام السياسي، تؤكد فكرة أن الله هو المشرّع الوحيد «الرواية القاتلة التي لا يمكن تبريرها من وجهة نظر الدين الإسلامي». وتؤكد هذه الحجج أن «بعض الناس لديهم نهج مثالي لإرادة الله وأن الناس يمكنهم أن يكونوا منفذين مثاليين لإرادة الله، من دون فرض حكمهم ومشاعرهم الإنسانية في أثناء هذه العملية»[35].

لا ينفي مفهوم السيادة السماوية وساطة الإنسان بأن يطالب بالتطبيق الحرفي للقواعد؛ بل إنه في الحقيقة يفسح المجال للوساطة ويعززها، ما دامت تساهم في تحقيق العدالة. وفي السياق القضائي، ليس من الممكن تحقيق العدالة إلا إذا كان كل فرد يضمن حقه. ويكمن التحدي الذي يواجهه ممثل الله في الاعتراف بوجود الحقوق، وفي فهم من يملكها، وأخيرًا في ضمان تمتع صاحبها بها.

يقول أبو الفضل إن قانون الدولة - بغض النظر عن أصله أو أساسه - ينتمي إلى البلد. وإذا شُرح ذلك بهذه الطريقة، فلا يمكن الدولة أن تمرر أي قانون ديني، ولا يجب عليها ذلك. جميع القوانين التي تمررها الدولة وتطبقها هي في الأساس إنسانية، وهكذا يجب النظر إليها. ووفقًا لهذا الأنموذج، يستنتج أن «الديمقراطية نظام ملائم للإسلام لأنه يعبّر في الوقت نفسه عن القيمة الخاصة للإنسان: أي حالة ممثل الله في الأرض ويحرم الدولة من أي طموحات نحو الألوهية ويمنح السلطة المطلقة للشعب وليس لعلماء الدين»[36].

في مقالة أخرى له، يقول أبو الفضل إن مناقشة هل يستطيع الإسلام دعم النظام

(35) المصدر نفسه، ص 38.

(36) المصدر نفسه، ص 57.

الديمقراطي الذي يحترم الحقوق الفردية «تمثل أحد أهم التحديات التي يواجهها المسلمون في يومنا هذا»[37]. إن الأسئلة الرئيسة التي يجب على «المسلمين المعتدلين والمتشددين» إجابتها - على حد قوله: هل يحتاج الناس أساسًا إلى الحق الجماعي في اختيار حكومتهم أو التصويت لها وتحديد القوانين؟ أو «هل يحرّم القانون والدين الإسلامي على المسلمين الإيمان بالنظام الديمقراطي وتطبيقه؟». ينتج من مسألة حقوق الإنسان مجموعة مشابهة من المشكلات وفي الكثير من الحالات «يتشابك تحدي حقوق الإنسان مع تحديات الديمقراطية ويرتبط بها»[38].

يؤمن المسلمون المعتدلون بأن مفهوم حقوق الإنسان ونظام الديمقراطية يتماشيان تمامًا مع القانون والدين الإسلامي، بينما يعتبر المتشددون أن الديمقراطية بدعة غربية، وهذا السبب الكافي لرفضها. كما يصرون على إعادة الخلافة الإسلامية حيث لا حاجة إلى الحقوق التي يعتبرونها «من مكونات الغزو الثقافي الغربي». من ناحية أخرى يزعم بعض المسلمين المعتدلين أن «الإسلام والديمقراطية وحقوق الإنسان لا تتماشى معًا فحسب، بل إن الإسلام يجيز نظام الحكم الديمقراطي ويطالب به»[39].

إضافة إلى ذلك، يرى المسلمون المعتدلون أن ثمة مفاهيم وممارسات عدة في الإسلام تدعم مبدأ الديمقراطية: مبدأ الشورى وميثاق المدينة بوصفه «سابقة تاريخية تدعم فكرة أن النظام السياسي الشرعي في الإسلام يجب أن يكون حكومة دستورية»، وإنشاء جهة ممثلة في التاريخ الإسلامي القديم تعرف باسم أهل الحل والعقد، ومفهوم الإجماع الذي يحتاج إلى وجود الأغلبية.

بما أن العدالة في العرف الإسلامي التقليدي تعد قيمة أساسية وجوهرية، وأن «العدالة المثالية تعني تحقيق توازن كامل بين الواجبات وبين الحقوق»، يقول المسلمون المعتدلون إن «السعي إلى تحقيق العدالة يجيز للمسلمين السعي

(37) Khaled Abou El-Fadl, «Democracy and Human Rights (Abduct Islam From The Extremists),» translated by Harun Karčić, *Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u BiH*, vol. 70, nos. 9-10 (2008), p. 862.

(38) المصدر نفسه.

(39) المصدر نفسه.

إلى إنشاء النظام السياسي الأكفأ، من أجل تحقيق التوازن المناسب بين الحقوق والواجبات في المجتمع». ويستنتج أن التجربة الإنسانية أظهرت عدم إمكان تحقيق هذه المطالب إلا بنظام ديمقراطي دستوري، وأن الأيدولوجيا المتشددة للدول - برأي أبو الفضل - ستقود إلى «سفك الدماء فحسب، ولن يجد المتشددون المدينة الفاضلة بالدكتاتور العادل».

تشكل المبادئ المذكورة موضوع مقالات عدة كتب معظمها مؤلفون بوسنيون. فعلى سبيل المثال، يقول إنفر فرحاتوفيتش إن مبادئ القرآن وممارسات محمد - كمصادر مباشرة للقانون الإسلامي والسلطة السياسية - إضافة إلى الاتفاقية الدستورية بين المسلمين وأهل المدينة «تمنح ما يكفي من المواد التشريعية والسياسية للتأويل الحديث، مركزة على روح التعايش والمساواة الدستورية بين المسلمين وغير المسلمين، وإرساء الديمقراطية البرلمانية التي تضمن سيادة القانون وتوزيع السلطة وحماية ممتلكات الفرد وحياته وشرفه وإيمانه»[40].

إن بعض المفاهيم اللازمة لصوغ عناصر الديمقراطية «من خلال تفرّد الله وسيادته والواجبات الممثلة للمواطنين في الإسلام» هي - وفقًا لفرحاتوفيتش - الشورى والإجماع وتطبيق الرأي الحر. ومع السيادة المقيدة للحاكم، يكون مفهوما العقد الاجتماعي والانفصال الفاعل للسلطة متاحين بالفعل كعناصر للديمقراطية في الإسلام.

بالنظر إلى الحضارة على أنها سلسلة متصلة، يستنتج فرحاتوفيتش أن «التقدم الغربي المحرز في السلطة والحكم سيساعد في تفعيل الطابع المؤسسي للقيم السياسية الإسلامية كالشورى أو الإجماع. ستكون الخطوة التالية هي تعديل المسلّمات الأخلاقية والقانونية في الإسلام، فضلًا عن المواقف والمؤسسات التي تتحدى الديمقراطية». ويقول أخيرًا، إذا بدأ كل من العلماء المسلمين والغربيين «في فهم التاريخ والحقيقة كعملية - كما يقدمها هيغل - فسوف يحصل مشروع مصالحة الإسلام والحداثة والديمقراطية على الوقت الذي يحتاج إليه ليتطور».

---

(40) Enver Ferhatović, «Elements of Democracy in Islam,» *Novi muallim*, vol. 7, no. 29 (2007), pp. 20-30.

في مقالته «الإسلام والديمقراطية» يقول عبد الغفار فيليتش بما أن الإسلام يسمح للمسلمين بتحديد شكل السلطة لمصلحة جميع المواطنين، نظرًا إلى أن القرآن لم يحدد بشكل خاص نوع الحكم، يجب على المسلمين أن يستخدموا مبادئ الديمقراطية وأساسها «لإرساء الشورى كممارسة وألا يرفضوا الديمقراطية بسبب أنها تضع إرادة الشعب قبل إرادة الله». هذه الحقيقة نظرية فحسب «على اعتبار أن الناس لن يقبلوا القرار الذي يتعارض مع معتقداتهم». ويظن فيليتش أيضًا أن الإسلام لا يشكل عقبة أمام الديمقراطية، وإذا كانت الديمقراطية الحقيقية مرفوضة بوصفها «بديلًا ممكنًا» فلا نزال «نخضع للدكتاتورية والطغيان اللذين حذرنا القرآن منهما في حكايات عن الفرعونين هامان وقارون»[41].

يناقش جمال الدين لاتيتش «الديمقراطية الإسلامية» التي «أكدت المفاهيم غير التقادمية للشورى والإجماع والاجتهاد». «تظهر سيادة الشعب في النظام السياسي الإسلامي بشكل خاص في مبدأ الشورى، وذلك لأن كل مسلم أو مسلمة من البالغين يعد خليفة الله، لذا يكلف كل شخص الحكومة بسلطته ويجب أن تنظر الدولة في رأيه»[42].

يمكن أن يوسع مبدأ الإجماع مجال إرساء الديمقراطية في المجتمعات المسلمة، لأنه يتيح تشكيل نظام حكم الأغلبية. ولأن القرآن لا يقدم أنموذجًا محددًا للدولة، فإن «شرعية الدولة تعتمد على تنظيمها وعلى سلطة الأمة». وبناء على ذلك، فإن الإجماع هو ما ييسر «الشرعية والعملية الديمقراطية الإسلامية».

ثالث المفاهيم المهمة في عملية إرساء الديمقراطية في المجتمع هو الاجتهاد، أي تشجيع الفكر المستقل غير الرسمي وتطبيقه. والاجتهاد هو «العنصر الأساس في تنفيذ إرادة الله في كل زمان ومكان»[43].

---

(41) Abdulgafar Velić, «Islam and Democracy,» *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice*, vol. 71, nos. 7-8 (2009), pp. 637-650.

(42) Džemaludin Latić, «Islam and Democracy,» *Takvim* (1995), pp. 15-29.

(43) Džemaludin Latić, «Power and Disabilities of Democracy and Advantages of Islam Over It,» *Takvim* (1998), pp. 185-206.

إذًا، الشورى والإجماع والاجتهاد مفاهيم أساسية لتشكيل الديمقراطية الإسلامية ولربط الإسلام بالديمقراطية في الزمن الحديث[44].

بمناقشة الدولة الإسلامية والدولة العلمانية الحديثة، يشير جافيد إقبال إلى أن الفرق الأساس يكمن في أن الدولة الإسلامية تحكمها قوانين الله كما ذكرت في القرآن، بينما تُحكم الدولة العلمانية بقوانين وضعها البشر.

يصر القرآن والسنّة على «سيادة الله وتطبيق قوانينه». لكن تطوير الإجراءات لتحقيق هذه الأهداف يخضع لمنطق المجتمع المسلم، وفقًا لحاجاته من عصر إلى عصر. وبالتالي، كما يقول إقبال، ثمة عدد معين من الحجج المقدمة في مصلحة الطريقة الديمقراطية.

في الحقيقة، إذا كانت هناك حاجة إلى تأدية سلطة الخليفة أو الإمام أو واجباتهما في المجتمع الإسلامي في دولة مسلمة معينة، فمن الضروري إنشاء هيئة تنفيذية من الإجماع أو الشورى لإدارة شؤون المجتمع المسلم بالموافقة المتبادلة. يمكن تكوين مثل هذه الهيئة من الممثلين المختارين في المجتمع المسلم.

لا يمكن التصويت - على الرغم من التعامل معه بصرامة - أن يكون عقدًا متبادلًا كالبيعة فهو علامة لاختيار مرشح واحد من بين آخرين، لأنه ملائم أو مطلوب من الناخبين وسيمثلهم لمدة زمنية واحدة. وأخيرًا، يعد التشريع مهمًا أيضًا لأن التشريع المشتق الذي لا يتناقض مع القرآن والسنّة موضوع واسع جدًا، بسبب الحاجات والمطالب المتغيرة للمجتمع المسلم الحديث.

إضافة إلى ذلك، على الرغم من أن المجتمع المسلم هو حزب الله، إلا أن من المسموح تشكيل المجموعات بين المسلمين لدعم الخير ومحاربة الشر، بل إن القرآن يوصي بذلك. وحدها الأحزاب السياسية التي تتبع أيديولوجيا إسلامية يُسمح لها بالعمل في دولة مسلمة. والأكثر من ذلك لا بد من وجود معايير معينة لتحديد من لديه أغلبية الأصوات لمصلحته. وأثبت كثيرون اليوم - بحسب إقبال - أن لا بد من اعتماد الأسلوب الديمقراطي،

---

(44) المصدر نفسه.

لأن لا بديل مناسبًا، في الوقت الحالي، لتوفير النتائج الأفضل وفقًا للمعايير الإسلامية[45].

على نحو إيجابي، يجب أن تضمن الدولة العلمانية الحرية الدينية لكل مواطن، وأن تحاول دعم التقدم المادي والرفاه لجميع المواطنين بغض النظر عن الدين أو العرق. وبحسب ما جاء في القرآن، فهذه من المهمات الكثيرة للدولة الإسلامية التي عليها حماية أماكن العبادة لغير المسلمين؛ ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّـهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّـهِ كَثِيرًا﴾[46]. وعلى نحو مشابه، يجب على الدولة أن تضمن حقوق الإنسان التي لا يمكن إنكارها، مثل المساواة في المركز والفرص، والمساواة أمام القانون وحرية الفكر والتعبير والاعتقاد والدين والاحترام والتجمع والاختيار والحركة والتجارة والمهنة؛ وحق الاحتفاظ بملكية وفقًا للقانون الإسلامي والعرف الإسلامي. يجب على الدولة أن تضمن أيضًا الاستقلال التام للقضاء وأن تدعم السلطة العليا من خلال القانون الإسلامي. يقول إقبال إن هذه المبادئ يمكن استخراجها مباشرة من القرآن والسنّة.

يرى روبرت د. كرين أن أول الواجبات في إطار مقاصد الشريعة هو إظهار حق تقرير المصير السياسي للشعب والمجتمع. يُعرف هذا المقصد بحق الحرية. توجد ثلاثة أهداف ثانوية (حاجات) في هذا المقصد: الخليفة، الشورى، الإجماع. يتطلب الهدفان الأخيران من المؤسسات والسياسة تطبيق الهدف الأول وممارسته. وثمة حاجة إضافية وواضحة وهي القضاء المستقل الذي يتحكم بالحاجات الثلاث الأولى[47].

إشارة إلى المبادئ الخمسة التي وضحها طارق رمضان، وهي أساس الإسلام والديمقراطية: سيادة القانون، حقوق متساوية لجميع المواطنين، حق

---

(45) Javed Iqbal, «Democracy and Modern Islamic State,» *Islamska misao*, no. 140 (1990), pp. 12-16.

(46) القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية 40.

(47) Robert D. Crane, «Islamic Social Principle of Right To Freedom: analytical approach,» translated by Nedžma Ahmetspahić, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, vol. 72, nos. 1-2 (2010), pp. 63-80.

التصويت، مسؤولية الحكومة، توزيع السلطة؛ يقول رمضان إن في إمكانها أن تكون في منزلة «تحسينات وتنفذ مبدأي الشورى والإجماع، وهما اثنان من الحاجات المعروفة باسم حق الحرية». مثل هذه العدالة السياسية التي تضم «جميع الحاجات التي ذكرها رمضان» موجودة في أميركا وهي «مثال تقليدي على أمة مبنية على الإجماع حيث تنبع الحقيقة والعدالة من مصادر تتجاوز سيطرة الإنسان».

بمناقشة توافق الحق المقدس مع الديمقراطية، تقول عزيزة يحيى الهبري إن التناقض بين السلطة الديمقراطية والسلطة الإسلامية «واضح فحسب، على الرغم من أنه يبدو مذهلًا»[48]. وتشير إلى أن الحكومات الديمقراطية تستمد شرعيتها، في الحقيقة، من إرادة الشعب وتبني قانونيتها على رضا الشعب؛ أما في الإسلام فالقوانين تستمد شرعيتها من إرادة الله. لذا هناك من يخضعون للقوانين التي سنوها بأنفسهم وهناك من يخضعون لإرادة الله، وهو ما يبدو أقرب إلى نظام شمولي لا إلى نظام ديمقراطي. ولكن بتحليل الأنموذج الديمقراطي للحكومة في الولايات المتحدة الأميركية ومقارنته بالإسلام، تصل المؤلفة إلى استنتاجات مختلفة. لأن النظام السياسي في الولايات المتحدة مبني على دستور تعدله القوانين واللوائح الصادرة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، فيما يُعدّ القرآن «أساس دستور المسلمين». وعلى الرغم من أن هذه الوثائق يعاد تأويلها أو تحسينها حتى تحل مشكلة معينة، إلا أن طابعها الأساس يبقى نفسه على مر العقود. «إذًا فالقضايا المتعلقة بالمعتقدات والقيم العميقة لا تُعرض أمام رأي الأغلبية كل عام أو كل جيل. وكما هو الحال في الولايات المتحدة «تم الحصول على موافقة الأمة الإسلامية منذ البداية عند قيام الدولة الإسلامية»[49].

على اعتبار أن القرآن غالبًا ما يقدِّم القواعد العامة، يجب على السلطات التشريعية المسلمة أن تسن قوانين كثيرة، في أثناء الحكم، مثلما يفعل المشرعون في الولايات المتحدة. ومثلما تقرر السلطات التشريعية في الولايات المتحدة أن

(48) Azizah Y. Al Hibri, «The Islamic Constitutionalism and the Idea of Democracy,» in: Fikret Karčić and Enes Karić, eds., *Sharia Law in Contemporary Societies* (Sarajevo: Open Society Foundation BiH, 1998), pp. 71-100.

(49) Al Hibri, p. 79.

بعض القوانين التي مرِّرت «غير دستورية»، يمكن أن يتعارض بعض القوانين مع القرآن. وينبغي على المسلمين الذين لديهم سلطة المراجعة القضائية أن يكونوا أعضاء في مجلس الشورى. لكنْ هناك فرق مهم بين دستور الولايات المتحدة والقرآن يكمن في أن الدستور يمكن تغييره وتعديله - وهو ما يحدث بالفعل - بينما لا يمكن فعل ذلك في القرآن لأنه «دلالي». وفي الحقيقة، نادرًا ما يُعدَّل الدستور الأميركي بلوائح تستبدل بعض القواعد القديمة، «يميل المحامون إلى حل أهم القضايا الدستورية من خلال إعادة التفسير، وهو ما يشبه عملية الاجتهاد». تكمن مرونة الإسلام في إمكان تفسير القرآن وتحديثه بطرائق تتماشى معه، من أجل سن قوانين تلائم العصر والمجتمع، الأمر الذي يثبت أن نظام الحكم الإسلامي مرن بما يكفي لاعتماد المبادئ الديمقراطية.

يمكن تطبيق مبدأ الشورى في جميع فروع الحكم الديمقراطي، ويستطيع الحاكم في بعض الحالات أن يتجاهل النصيحة التي أسديت إليه، وهذا الآن «جزء من ممارسة في الديمقراطيات الحديثة حيث يملك الرئيس حق الفيتو في بعض المسائل التشريعية وفي استشارة موظفيه من دون العمل بنصائحهم في بعض الشؤون التنفيذية».

بغض النظر عن نظام الحكم المختار، يطالب القرآن بإنشاء سلطة مسلمة على مبدأ الشورى. «هذا المطلب، إلى جانب السلطة العليا للحق الإسلامي وحقيقة أن تفسير هذا الحق يظل بين يدي المجتهد، يدل على انقسام السلطة بحكم الأمر الواقع إن لم يكن بحكم القانون».

خاتمة: التحليلات والاستنتاجات

هناك وجهات نظر مختلفة في شأن علاقة الإسلام بالديمقراطية وحقوق الإنسان، تراوح بين هؤلاء الذين ينفون تمامًا وجود صلة للإسلام بالديمقراطية وحقوق الإنسان، على اعتبار أن الإسلام مكتفٍ ذاتيًا بنظام إلهي مبني على سيادة الله والحق المقدس، وهؤلاء الذين يرون أن الإسلام يتطلب نظامًا ديمقراطيًا وضمانة لحقوق الإنسان. وفي ما بين وجهتي النظر هاتين، يمكننا ملاحظة اتجاه ثالث يشير إلى الأنموذج الإسلامي للديمقراطية أو إلى مشاركة الشعب في السياسة والمفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان.

يوجد ثلاثون عملًا منشورًا عن حقوق الإنسان والديمقراطية في المطبوعات الإسلامية في البوسنة والهرسك بين عامي 1980 و2011. وهذا رقم مهم إذا أخذنا في الحسبان الأوضاع التاريخية في البوسنة والهرسك، في أثناء الفترة التي نركز عليها. لذا فمسألة علاقة الإسلام بالديمقراطية وحقوق الإنسان موجودة في المطبوعات الإسلامية، خصوصًا في العقد الأخير حيث نلاحظ نشر معظم هذه البحوث (ما مجموعها ثمانية عشر بحثًا).

مؤلفو الأبحاث المنشورة محليون وأجانب. ومن بين أربعة وعشرين مؤلفًا، ثمة ثلاثة عشر أجنبيًا نشروا ما مجموعه أربع عشرة مقالة (بما في ذلك كتابان عن علاقة الإسلام بالديمقراطية وحقوق الإنسان، فضلًا عن مقالات مهمة في الكتب الأخرى التي تمت مراجعتها)، بينما يوجد أحد عشر مؤلفًا نشروا ست عشرة مقالة.

بالنسبة إلى المؤلفين الأجانب، تركز المقالات المترجمة على توافق الإسلام مع الديمقراطية وحقوق الإنسان. وفي الحقيقة، فإن المختارين مثقفون مسلمون بارزون يعيدون فحص التقاليد الإسلامية وتفسير المبادئ الإسلامية، من أجل مصالحة الإسلام مع عملية إرساء الديمقراطية والنظم السياسية متعددة الأحزاب وحقوق الإنسان.

إضافة إلى ذلك، يناقش المؤلفون المحليون أيضًا توافق الإسلام مع حقوق الإنسان والديمقراطية ويشيرون إلى المؤلفين الأجانب الذين لديهم مواقف تقدمية تجاه علاقة الإسلام بحقوق الإنسان والذين لديهم أيضًا اتجاه ديمقراطي. فعلى سبيل المثال، يقتبسون عن راشد الغنوشي قوله إن «موقف الحركات الإسلامية السلبي تجاه الديمقراطية يجعلها متخلفة». وعن حسن الترابي الذي قال إن «الإسلام المثالي هو الإسلام الديمقراطي»، ثم محمد فتحي عثمان الذي أشار إلى أن «من يرفض الديمقراطية لا يعرف الإسلام أو الديمقراطية أو كليهما» ويشعر أنه من غير العادل مواجهة الإسلام بالديمقراطية.

إذا ناقشنا –تعسفيًا– الاتجاهات الثلاثة في شأن علاقة الإسلام بالديمقراطية، بدءًا بمن يتجاهلون إمكان توافق الإسلام مع الديمقراطية، مرورًا بهؤلاء الذين يزعمون أن الديمقراطية هي المبدأ الأساس للإسلام وأن الإسلام ديمقراطي في الأساس، ليس بسبب مبدأ الشورى فحسب، لكن أيضًا بسبب مفهومي الاجتهاد

والإجماع، وصولًا إلى من يحاولون رسم الأشكال الإسلامية للديمقراطية التي لا تتماشى بالضرورة مع الديمقراطية، بحسب تعريفها في الفلسفة السياسية الغربية، سوف نلاحظ أن المطبوعات الإسلامية في البوسنة والهرسك تعتمد النهجين الأخيرين.

في الحقيقة، يشير جميع المؤلفين إلى مفاهيم تدعم مبدأ الديمقراطية: فالاتفاقات السياسية أو الشورى والإجماع في داخل المجتمع والاجتهاد تؤكد كلها توافق الإسلام مع الديمقراطية.

من ناحية أخرى، هناك مؤلفون يقدمون الديمقراطية الإسلامية (الدينية) موضحين الفروق بين الأفكار الغربية عن الديمقراطية والتقاليد الإسلامية. وعلى عكس سيادة الشعب غير المحدودة في الديمقراطيات الغربية، فإن الديمقراطية الإسلامية شكل محدود من سيادة الشعب يديره قانون الله.

أخيرًا، لا يؤمن أي من مؤلفي المقالات بعدم توافق الإسلام مع الديمقراطية.

إن أهم مقالات المطبوعات الإسلامية في البوسنة والهرسك مترجمة لمؤلفين يكتبون عن توافق الإسلام مع حقوق الإنسان والديمقراطية، أو لمؤلفين يكتبون عن أشكال الديمقراطية الإسلامية ولا ينفون أبدًا فكرة توافق الإسلام والديمقراطية. يشير ذلك إلى أن الموقف العام في المطبوعات الإسلامية يميل إلى توافق الإسلام مع حقوق الإنسان والديمقراطية.

بناءً على الحقائق المذكورة أعلاه، يمكننا أن نصل إلى بعض الاستنتاجات: في ما يتعلق بعلاقة الإسلام بحقوق الإنسان، يمكننا أن نرى أن حقوق الإنسان متوافقة تمامًا مع القانون الإسلامي والدين الإسلامي، فضلًا عن الأهداف والمبادىء الرئيسة للعدالة الإسلامية. ورأينا أيضًا أن جميع المؤلفين يستمدون مفهوم حقوق الإنسان من علاقة الإنسان بالله. فالإنسان هو خليفة الله في الأرض، ومسؤوليته الرئيسة هي تحقيق العدالة بوصفها القيمة الجوهرية للإسلام. ولأن العدالة لا يمكن أن تتحقق من دون حصول الجميع على حقوق متساوية، فإن الإخلاص لحقوق الإنسان، «الإخلاص للخلق الإلهي ولله»، هو التوحيد. وأخيرًا فإن حقوق الإنسان في الإسلام عالمية.

إن الفروق الأساسية بين المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان والمفهوم الحديث، بوصفها من صنع الإنسان تشكل الطابع الإلهي للحقوق في الإسلام. إضافة إلى ذلك، من وجهة النظر الإسلامية ووفقًا لمعظم المؤلفين، فالمسؤوليات دائمًا تسبق الحقوق. لكن - بتجاهل الفروق المذكورة - يقول جميع المؤلفين بعدم وجود «تناقض جوهري» ويضمنون الحقوق نفسها موضحين مرارًا وتكرارًا أن حقوق الإنسان في الإسلام موجودة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

أما بالنسبة إلى علاقة الإسلام بالديمقراطية، فيمكننا أن نرى أن الديمقراطية تعتبر شكلًا من أشكال الحكم التي تتيح تحقيق العدالة، بوصفها قيمة جوهرية في الإسلام. ولأن القرآن لا يحدد شكل الحكم، ونظرًا إلى أن العدالة هي القيمة الأساسية، يمكّن السعي إلى تحقيق العدالة المسلمين من تشكيل نظام سياسي يتيح إرساءها تماشيًا مع المطالب الراهنة. ومن خلال منح الحقوق المتساوية، تتيح الديمقراطية تحقيق العدالة أو تؤسس السعي إليها.

تأكيدًا لتوافق الإسلام مع الديمقراطية، يضع المؤلفون قائمة بالمفاهيم والممارسات في التقاليد الإسلامية التي تدعم مبدأ الديمقراطية: مبادئ الشورى والإجماع والاجتهاد. في ما عدا ذلك، «يدعم ميثاق المدينة بوصفه سابقة تاريخية فكرة أن النظام السياسي الشرعي في الإسلام يجب أن يكون حكومة دستورية»، وإنشاء جهة ممثلة في التاريخ الإسلامي القديم تعرف باسم أهل الحل والعقد(50). وبالتالي، فإن تحليل المطبوعات الإسلامية الرسمية في البوسنة والهرسك يشير إلى نهج تدريجي من حيث علاقة الإسلام بحقوق الإنسان، وإلى اتجاه ديمقراطي مع التركيز على توافق الإسلام مع المجتمع المدني والديمقراطية.

---

(50) El Fadl, «Democracy».

الفصل التاسع

الإسلاميون والدولة الحديثة
حزب العدالة والتنمية والنيوليبرالية في تركيا
أسلمة النيوليبرالية وترسيخها في الإسلام

عبد الرحمن حسام

نفترض في هذه الدراسة أن المجال السياسي والدولة يتحملان التفكيك ويتجاوزانه، باعتبارهما من ضمن الوافدين الجدد من المحيط إلى المركز، وفي النهاية يسيطر عليهما منطق الدولة، وبالتالي يعيدان إنتاجه. ونهدف من هذه الدراسة إلى بحث هذه الفرضية بالتركيز على عملية النيوليبرالية في تركيا وكيف تعامل معها حزب العدالة والتنمية من حيث الاستمرارية والتغيير، كل ذلك في سياق الإسلاميين والدولة الحديثة. الأسئلة الرئيسة هي: كيف تعامل حزب العدالة والتنمية مع النيوليبرالية؟ ماذا كان نهج الدولة التقليدي تجاه هذه المسألة؟ وما مدى اختلاف أنموذج حزب العدالة والتنمية؟

نبدأ بتعريف النيوليبرالية والتفكير النيوليبرالي وكيف تحدد دور الدولة وتناقضاتها ومغالطاتها الجوهرية. ويتبع ذلك التطرق إلى تطور النيوليبرالية في تركيا بدءًا بكانون الثاني/يناير 1980 عندما اتخذت الخطوة الأولى، وصولًا إلى ما حققه تورغوت أوزال من ترسيخ تام للنيوليبرالية في الاقتصاد، في آب/أغسطس 1989. مرت تركيا بخمس أزمات مالية متعاقبة، والأخيرة سبقت انضمام حزب العدالة والتنمية إلى السلطة.

نستنتج أن حزب العدالة والتنمية النيوليبرالي نجح في عهده في تحقيق عملية ترسيخ النيوليبرالية في الدولة والمجتمع وفي العلاقة بينهما. بدأ الحزب عهده باعتماد كبير على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وسياسة الاتحاد الأوروبي الاقتصادية، الأمر الذي أدى إلى حدوث تغييرات هائلة وجوهرية في السياسات والنظام القانوني. ومن بين المعايير الكثيرة التي تكشف كيف شارك حزب العدالة والتنمية عمدًا وعدائيًا في التحول النيوليبرالي لتركيا وشجع على ذلك، نركز على الخصخصة في تركيا في إطار ديونها الخارجية وعلاقتها بصندوق النقد الدولي. وأخيرًا، ننظر في شعبية النيوليبرالية الجديدة في حزب العدالة والتنمية ونقدّم تحليلًا يشرح لماذا لم يقم الحزب بتغيير المسار النيوليبرالي الذي مهدته الحكومات السابقة.

في كتابها أوجه الدولة: العلمانية والحياة العامة في تركيا، قامت عالمة الأنثروبولوجيا الاجتماعية يائل نافارو- ياشين بدراسة إنتاج المجال السياسي في الحياة العامة في تركيا، في التسعينيات (2002). وبالنظر إلى «المواقع المختلفة التي تولد السلطة السياسية»، تقول إن أوجه الدولة منتشرة في كل مكان. واستنادًا إلى الافتراض الفوكولدي (نسبة إلى ميشيل فوكو) بأن السلطة موجودة في كل مكان، تشرح لماذا يتحمل المجال السياسي والدولة التفكيك ويتجاوزانه باعتبارهما من ضمن الوافدين الجدد من المحيط إلى المركز، وفي النهاية يسيطر عليهما منطق الدولة وبالتالي يعيدان إنتاجه.

نهدف إلى دراسة هذه الفرضية بالتركيز على العملية النيوليبرالية في تركيا، وكيف تعامل معها حزب العدالة والتنمية ذو الجذور الإسلامية، من حيث الاستمرارية والتغيير، كل ذلك في سياق الإسلاميين والدولة الحديثة. من التناقض الشديد اتخاذ العدالة اسمًا لحزب يدعم النيوليبرالية التي تحرض على عدم المساواة وتتسبب في إفقار الناس. إذًا، كيف تعامل حزب العدالة والتنمية مع النيوليبرالية؟ ماذا كان نهج الدولة التقليدي حيال هذه المسألة؟ وما مدى اختلاف أنموذج حزب العدالة والتنمية؟

أولًا: ما هي النيوليبرالية؟

النيوليبرالية في المقام الأول هي «أقرب إلى روح جماعية أو مثال أخلاقي منها إلى مجموعة من المؤسسات المكتملة أو المنشأة»[1]. أما وقلت ذلك، فيمكننا تعريف النيوليبرالية بأنها «نظرية عن الممارسات السياسية الاقتصادية تقترح أن أفضل طريقة لتطوير رفاه الإنسان هي تحرير الحريات الفردية والمهارات الإدارية في إطار مؤسسي يتسم بحقوق الملكية الخاصة القوية والأسواق الحرة والتجارة الحرة»[2].

(1) Wendy Larner, «Neo-liberalism: Policy, Ideology, Governmentality,» *Studies in Political Economy*, vol. 63 (2000), p. 20.

(2) David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 2.

يكمن دور الدولة، في سياق النيوليبرالية، في «إيجاد إطار مؤسسي ملائم لمثل هذه الممارسات والحفاظ عليه»[3]. فعلى سبيل المثال، يجب على الدولة أن تضمن: «جودة المال وسلامته. وعليها أيضًا أن تضع الهياكل والوظائف العسكرية والدفاعية والبوليسية والقانونية لتأمين حقوق الملكية الخاصة، ولضمان حسن سير الأسواق، بالقوة إذا لزم الأمر. وعلاوة على ذلك، إن لم توجد الأسواق (في مجالات مثل الأراضي والمياه والتعليم والصحة والضمان الاجتماعي والتلوث البيئي) لا بد من إنشائها، بتدخل من الدولة، إن لزم الأمر. لكن ينبغي ألا تجازف الدولة بما يخرج عن هذه المهمات، لأن تدخل الدولة في الأسواق (بمجرد إنشائها) لا بد من أن يبقى على أقل درجة ممكنة، فوفقًا للنظريات، لا تستطيع الدولة الحصول على ما يكفي من معلومات للتشكيك في مؤشرات السوق، عدا أن جماعات المصالح القوية ستشوه حتمًا تدخلات الدولة وتنحاز (خصوصًا في الديمقراطيات) إلى مصالحها الخاصة»[4].

يهدف المشروع النيوليبرالي إلى فصل رأس المال عن أي قيود اجتماعية[5]. والدولة النيوليبرالية هي التي تكمن مهمتها الأساسية في جمع الثروة «وتيسير أوضاع جمع رأس المال المربح محليًا أكان أم أجنبيًا»[6]. علاوة على ذلك، «فإن الحرية التي تجسدها تعكس مصالح أصحاب الملكيات الخاصة والأعمال والشركات متعددة الجنسيات ورأس المال»[7].

خلف درع مفاهيمي مغر من الكرامة الإنسانية والحرية الفردية[8]، انتشرت الحقبة النيوليبرالية الجارية منذ سبعينيات القرن الماضي في العالم، طوعًا أو قسرًا[9]، وعززت إلغاء الضوابط التنظيمية والخصخصة والانسحاب المتزايد

---

(3) المصدر نفسه، ص 2.

(4) المصدر نفسه، ص 2.

(5) المصدر نفسه، ص 11.

(6) المصدر نفسه، ص 7.

(7) المصدر نفسه، ص 7.

(8) المصدر نفسه، ص 5.

(9) John Perkins, *Confessions of an Economic Hit Man* (New York: Berrett-Koehler Publishers, 2004).

للدولة من الكثير من مجالات الرعاية الاجتماعية[10]. «وباختصار أصبحت النيوليبرالية مهيمنة بوصفها شكلًا من أشكال الخطاب»[11]. ومع ذلك، فإن هذه المفاهيم المهمة، لا تكفي بالتأكيد لتفسير الانتشار الواسع للدول النيوليبرالية. يقول هارفي إن «النطاق المروع للقوة الاستعمارية للولايات المتحدة قد يكون السبب وراء الانتشار السريع لأشكال الدول النيوليبرالية في العالم منذ منتصف السبعينيات حتى الآن»[12]. لكن أعاد هارفي النظر في المسألة وقال إن «من الواضح أن التطور الجغرافي غير المتكافئ للنيوليبرالية على الساحة العالمية كان عملية معقدة جدًا تنطوي على قرارات عدة وليس على بعض الفوضى والارتباك»[13]. «بعد إعادة بناء دقيقة للبيانات، استنتج جيرار دومنيل ودومينيك ليفي أن عملية ترسيخ النيوليبرالية كانت منذ بدايتها مشروعًا لاستعادة السلطة الطبقية»[14]، وبالتالي يمكننا أن نعتبرها «مشروعًا سياسيًا لإعادة تهيئة الأوضاع المناسبة لتراكم رأس المال ولاستعادة سلطة النخبة الاقتصادية»[15]. «وفي واقع الأمر، كانت آثار إعادة التوزيع وزيادة الظلم الاجتماعي في منزلة سمة ثابتة لعملية ترسيخ النيوليبرالية، حتى تُعتبر هيكلية بالنسبة إلى المشروع بأكمله»[16]. إلى جانب ذلك، «تشير الدلائل إلى... أن مبادئ النيوليبرالية، عندما تتعارض مع الحاجة إلى استعادة سلطة النخبة أو الحفاظ عليها، يجري التخلي عن هذه المبادئ أو تشويهها، حيث يصعب التعرف إليها»[17].

يتسم الفكر النيوليبرالي بالتعصب، لأنه يتصدر عددًا من الافتراضات العقائدية، منها أن تزايد جمع الثروة سيؤدي إلى تحسن رفاه السكان بشكل

---

(10) Harvey, *A Brief History*, p. 3.

(11) المصدر نفسه، ص 3.

(12) المصدر نفسه، ص 9.

(13) المصدر نفسه، ص 9.

(14) المصدر نفسه، ص 16.

(15) المصدر نفسه، ص 17.

(16) المصدر نفسه، ص 16.

(17) المصدر نفسه، ص 19.

عام[18]. ومن السمات الأساسية الأخرى للنيوليبرالية هي «الافتراض بأن حرية السوق والتجارة تضمن الحريات الفردية»[19]. علاوة على ذلك، يزعم أن النيوليبرالية «مشروع مثالي يهدف إلى تحقيق تصميم نظري لإعادة تنظيم الرأسمالية الدولية [وإنعاش تراكم رأس المال عالميًا]... [وهو ما] لم يكن ينجح فيه». هكذا يستنتج هارفي أن «المثالية النظرية للحجة النيوليبرالية... نجحت في المقام الأول كنظام للتبرير وإضفاء الشرعية على ما هو ضروري لتحقيق ذلك الهدف»[20].

إن الإطار النظري للنيوليبرالية ليس عقائديًا فحسب، لكنه أيضًا يحوي تناقضات ومغالطات جوهرية[21]. ويحثنا هارفي على ملاحظة «التوتر بين نظرية النيوليبرالية والبراغماتية الفعلية لعملية ترسيخ النيوليبرالية»[22].

إضافة إلى ذلك، تنطوي النيوليبرالية اجتماعيًا على إضفاء طابع المجتمعات العامة على الجماعات المحلية: «بقدر ما تقدر النيوليبرالية صرف السوق بوصفه 'نظامًا أخلاقيًا في حد ذاته قادر على إرشاد الإنسان وحل محل جميع المعتقدات الأخلاقية السابقة'، إلا أنها تشدد على أهمية العلاقات التعاقدية في السوق. وتتبنى النيوليبرالية فكرة أن المصلحة الاجتماعية ستزداد إلى أقصى حد، من خلال توسيع نطاق معاملات السوق وزيادة تكرارها، كما أنها تسعى إلى توجيه جميع أعمال الإنسان إلى مجال السوق»[23].

تمثل النيوليبرالية الركيزة الاقتصادية لمرحلة مابعد الحداثة. يشير هارفي إلى أن التفضيل النيوليبرالي للنطاق الجغرافي الواسع وقصر مدة عقود السوق «يوازي وصف ليوتارد الشهير لحالة ما بعد الحداثة حيث يحل 'العقد الموقت' محل 'المؤسسات الدائمة في المجالات المهنية والعاطفية والجنسية والثقافية والعائلية

(18) المصدر نفسه، ص 7.
(19) المصدر نفسه، ص 7.
(20) المصدر نفسه، ص 19.
(21) المصدر نفسه، ص 21.
(22) المصدر نفسه، ص 21.
(23) المصدر نفسه، ص 3.

والدولية، فضلًا عن الشؤون السياسية'»[24]. إذا كانت الرأسمالية التقليدية تعكس التوقعات الاقتصادية للحداثة، فالنيوليبرالية هي نتاج مابعد الحداثة والحداثة السائلة.

يمكن أيضًا فهم النيوليبرالية في ضوء مفهوم الحاكمية الذي طوره الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، حيث عرفه أنه «فن الحكم»[25]. إن النيوليبرالية هي أحد الأساليب والاستراتيجيات الجديدة التي تستخدم في حكم الشعوب في القرن الحادي والعشرين. وهي فلسفة حكم سياسية مبنية على عقلانية السوق والتجارة العالمية الحرة[26].

يمكن فهم الحاكمية كالتالي: «... كوسيلة لشرح إرساء السلطة السياسية وممارستها، حيث يكون مفهوم الحكم أوسع من إدارة الجولة؛ وينطوي أيضًا على تنظيم السكان من خلال الكثير من المؤسسات والتكنولوجيات في المجتمع. ووفقًا لتصور فوكو، تشير الحاكمية إلى 'إدارة السلوك' وتراوح بين حكم الآخرين في جميع جوانب الحياة وحكم الذات»[27].

يمكن تعريف الحاكمية النيوليبرالية بشكل أفضل من خلال فكرة أن «المواطنين يشاركون في احتجاجات معينة [اعتراضًا على بعض التبعات السلبية للنيوليبرالية] بدلًا من طرح أسئلة أكثر عمقًا عن صلاحية النيوليبرالية»[28]. إن الحاكمية النيوليبرالية «تتسبب في إلقاء مسؤوليات الدولة على الأفراد أو الجماعات المحلية. وتسعى المؤسسات النيوليبرالية إلى تنشيط المواطنين بجعلهم مسؤولين عن المخاطر اليومية»[29].

---

(24) المصدر نفسه، ص 4.

(25) Michel Foucault, «Governmentality,» in: Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, translated by Rosi Braidotti; revised by Colin Gordon (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991).

(26) Katharyne Mitchell, «Neoliberal Governmentality in the European Union: Education, Training, and Technologies of Citizenship: Environment and Planning D,» *Society and Space*, no. 24 (2006).

(27) المصدر نفسه.

(28) Frances Drake, «Protesting Mobile Phone Masts: Risk, Neoliberalism, and Governmentality,» *Science, Technology & Human Values*, vol. 36, no. 4 (2011), p. 525.

(29) المصدر نفسه، ص 533.

إضافة إلى ذلك، النيوليبرالية ليست مسعى عابرًا على الإطلاق، بل ترتبط بشدة بالسياسة العالمية وتوازن القوى. يبرز ذلك من خلال: «... مقارنة الحالتين التركية والأرجنتينية من حيث علاقاتهما بصندوق النقد الدولي، [الأمر الذي] يقدم تناقضًا صارخًا. بعد سنوات من دعم الأرجنتين خلال الحرب الباردة - بينما كانت الأهمية السياسية للدولة آخذة في الانحدار في فترة مابعد الحرب الباردة - قام صندوق النقد الدولي بعكس مساره في أواخر عام 2001 ورفض طلب الأرجنتين '... بإعفائها من أهدافها المالية لتتمكن من صرف 1.2 مليار دولار من آخر قرض لها في آب/ أغسطس 2001'. تخلّفت الدولة عن السداد وانهارت ماليًا في كانون الأول/ ديسمبر 2001.

في المقابل، تستخدم شروط القرض في تركيا أداة لتعزيز إعادة الهيكلة الاقتصادية من دون تغيير الهيكل الأساس للسلطة، بطريقة تهدد موقع أنقرة كشريك وثيق للمجتمع الأوروبي الأطلسي. والهدف هو الشروع في تحريك قوى السوق الحرة من خلال خفض الموارد الاقتصادية المتدفقة عبر القطاع العام. ونتيجة ذلك، يجري الحد من نطاق الرعاية السياسية لأصحاب السلطة في النظام السياسي التركي. يعكس ذلك فهمًا للسياسة باعتبارها ظاهرة عارضة للديناميات الاقتصادية، يمكنها أن تظهر فحسب عند انتهاء شبكات الرعاية الاقتصادية لأنقرة من خلال انخفاض حاد للأموال المتدفقة عبر القطاع العام»[30]. وبالتالي، يمكن تعريف النيوليبرالية بأنها عملية أسر الاقتصادات الوطنية في داخل الشبكات المالية العالمية[31].

أخيرًا، تُعدّ النيوليبرالية مفهومًا «غالبًا ما يثير الاحتجاج لكنه غير محدد»[32]، وتقدم تصنيفًا لاستخدامات مفهوم الليبرالية، بما في ذلك: «(1) فئة مدينة لجميع الأغراض؛ (2) 'طبيعة الأشياء'؛ (3) إطار مؤسسي محدد يميز الأشكال

(30) Ümit Cizre and Erinç Yeldan, «The Turkish Encounter with Neo-liberalism: Economics and Politics in the 2000-2001 Crises,» *Review of International Political Economy*, vol. 12, no. 3 (2005), pp. 402-403.

(31) المصدر نفسه.

(32) Stephanie Lee Mudge, «What is Neo-liberalism?,» *Socio-Economic Review*, vol. 6, no. 4 (2008), p. 703.

الأنكلو - أميركية للرأسمالية الوطنية؛ (4) أيديولوجية مهيمنة للرأسمالية العالمية؛ (5) شكل من أشكال الحاكمية والهيمنة؛ (6) بديل في إطار الليبرالية الأوسع على مستوى النظرية والخطاب السياسي»[33].

ثانيًا: النيوليبرالية في تركيا

عقب إقامة الجمهورية التركية في عام 1924، حُكمت الدولة بنهج قومي مبني على سيطرة الدولة والإدارة القمعية. سيطر هذا النهج على كل شيء، بدءًا بالحياة الاجتماعية وصولًا إلى سياسات الدولة، وفي الاقتصاد وُضعت السياسات للتحكم بالحياة الاقتصادية في الجمهورية الجديدة. وبالتالي، أنشأت الدولة «المؤسسات الاقتصادية الحكومية» لتطوير السياسات الاقتصادية الصناعية ودفع عجلة التنمية الاقتصادية. بعد مرور خمس سنوات، ازداد عدد المؤسسات الاقتصادية الحكومية وتطورت أكثر بعد الكساد الكبير في عام 1929، مع التوجه العالمي إلى النزعة الحمائية للدولة. كان استبدال الواردات يمثل الاستراتيجيا العامة للتنمية، وحتى بعدما تسلمت السلطة حكومات أكثر ليبرالية - مثلًا في أثناء عقد الحزب الديمقراطي في الخمسينيات - لم تتغير السياسات حتى الثمانينيات.

فتحت تركيا حدودها الوطنية للاستثمارات الأجنبية أول مرة في 24 كانون الثاني/ يناير 1980. وتحولت الاستراتيجيا الاقتصادية الكبرى من استبدال الواردات إلى الاتجاه نحو التصدير. ونظرًا إلى جهد كل من رئيس الوزراء سليمان ديميريل ووكيله في حينها تورغوت أوزال، بدأت الحقبة النيوليبرالية في تركيا؛ فقاما بتنفيذ برنامج كامل، بما في ذلك: خفض قيمة الليرة التركية، واعتماد أسعار صرف مرنة، والحفاظ على معدلات فائدة حقيقية وإيجابية، وفرض رقابة مشددة على المعروض النقدي والائتمان، وإلغاء معظم أشكال الدعم وتحرير الأسعار التي تتقاضاها مؤسسات الدولة، وإصلاح نظام الضرائب وتشجيع الاستثمارات الأجنبية. ومع ذلك طبِّقت سياسات التحرير الاقتصادي ببطء شديد وواجهت

(33) Tery Flew, «Six Theories of Neoliberalism,» Queensland University of Technology (Australia) (2012).

الكثير من المشكلات، خصوصًا سياسات الخصخصة بسبب الأسباب السياسية والاقتصادية والقانونية والمؤسسية المختلفة(34).

أصبح أوزال رئيسًا للوزراء في تشرين الثاني/ نوفمبر 1983، وبالتالي، جرى الحفاظ على برنامج التحرير الاقتصادي وتمديده. كان أوزال مهندسًا للطاقة الكهرومائية، ودرس الاقتصاد وعمل في البنك الدولي وفي مكتب التخطيط التركي. تداخلت عوامل كثيرة في ذلك الوقت، لتدفع الترسيخ التام للنيوليبرالية في الاقتصاد إلى الأمام، وهو ما اعتبر الحل الوحيد الذي بقي، ولا مفر منه. ومن بين هذه العوامل: قيادة أوزال التي ضمنت دعم المجتمع المالي الدولي وولدت الثقة برأس المال المحلي والدولي وحافظت على عملية الإصلاح؛ والتفاؤل المتزايد مع تدفق رأس المال إلى الدولة وتوسع الأسواق الأجنبية؛ وإنهاء هجرة الكفايات، والعلاقات الوثيقة بأوروبا والمنظمات المالية الدولية.

حقق أوزال الترسيخ التام للنيوليبرالية في الاقتصاد في آب/ أغسطس 1989، عندما أعلنت تركيا تحرير حساب رأس المال على نطاق واسع. وبعد فترة وجيزة، مرت تركيا بخمس أزمات مالية متعاقبة تعتبر نتيجة سوء تقدير أوزال، «ومصدرها القرارات الرئيسة التي نُفذت خلال عهد أوزال»(35). بدءًا بالأزمة المالية في أثناء حرب الخليج في عام 1991، تعاقبت الأزمات الأخرى: تسببت قرارات تانسو تشيلر في سقوط الاقتصاد في أزمة أخرى في عام 1994؛ ثم حدثت صدمة اقتصادية مجددًا بسبب الأزمة الآسيوية الروسية في عام 1998؛ ثم حان دور البنوك في قيادة الأزمة في عام 1999؛ وأخيرًا كان صندوق النقد الدولي نجم أزمة في عام 2001، التي تُعدّ أسوأ أزمات تركيا الاقتصادية في تاريخها الحديث.

بعد العمل لمدة 22 عامًا في البنك الدولي، أصبح كمال درويش وزيرًا للاقتصاد في آذار/ مارس 2001. نفذ درويش برنامجًا قاسيًا للاستقرار، مع تغييرات هيكلية نيوليبرالية بعيدة المدى في جميع المجالات تقريبًا، خصوصًا

(34) Tamer Çetin and Fuat Oğuz, eds., *The Political Economy of Regulation in Turkey* (New York: Springer Science and Business Media, 2011), p. 45.

(35) Ziya Öniş, «Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-liberalism in Critical Perspective,» *Middle Eastern Studies*, vol. 40, no. 4 (2004), p. 115.

في مجالات الزراعة والطاقة وعملية الميزانية. وباستغلال سمعته ومعارفه المهمة في الدول المانحة، وبدعم من برامجه للتعديل الهيكلي، استطاع درويش أن يحصل على قروض جديدة بقيمة 20 مليار دولار من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، بمساعدة من الولايات المتحدة وأوروبا. أنعشت هذه المليارات الاقتصاد وانخفض معدل التضخم من متوسط حوالى 70 في المئة خلال التسعينيات إلى 12 في المئة في عام 2003؛ كما استؤنف النمو الاقتصادي في عام 2002، وانخفضت أسعار الفائدة واستقر سعر صرف الليرة التركية.

ما يثير الدهشة أن كمال درويش اعتمد الأساليب التقليدية لصندوق النقد الدولي والبنك الدولي، على الرغم من أن الأزمة المالية في عام 2001 لم تحدث بسبب سوء الإدارة أو الأخطاء التقنية، بل كانت نتيجة مباشرة لرأسمالية المحسوبية واقتصاد السوق. لذا تعد الأزمة نتيجة حتمية للنيوليبرالية نتجت من «المحاولة السابقة لأوانها لتحرير الاقتصاد ورفع القيود عنه»[36].

في الثالث من تشرين الثاني/ نوفمبر 2002، تسلم الحكم حزب العدالة والتنمية تحت الأوضاع المذكورة أعلاه. وعلى نحو مفاجئ في الانتخابات ذاتها، أصبح وزير الاقتصاد السابق كمال درويش - الذي حد من الأزمة المالية في عام 2001 من خلال صفقة نيوليبرالية جديدة - عضوًا في البرلمان وممثلًا للحزب الشعبي الجمهوري، وهو الحزب الرئيس في المعارضة. وعلى الرغم من جميع وعود حزب العدالة والتنمية بالعدالة الاجتماعية والمساواة، إلا أنه استمر بالمسار النيوليبرالي نفسه الذي رسمه خصمه الأيديولوجي المفترض.

هكذا، يصح القول إن «هناك استمرارية أساسية بين الثمانينيات الأكثر نجاحًا وبين التسعينيات الأقل نجاحًا واستقرارًا وما بعدها»[37]. لكن السؤال الأساس: بالنسبة إلى من بالضبط يعتبر الموقف ناجحًا أم لا؟ مستقرًا أم لا؟ سعيدًا أم لا؟ حرًا أم لا؟ بالنسبة إلى من؟!

---

(36) Cizre and Yeldan, 2005.

(37) Öniş, p. 115.

ثالثًا: الحقبة النيوليبرالية لحزب العدالة والتنمية

لم «يقبل أردوغان - مثل لولا [البرازيل] - بالحكم ضمن حدود النيوليبرالية» فحسب[38]، بل إن حزب العدالة والتنمية نجح في تحقيق عملية ترسيخ النيوليبرالية في الدولة والمجتمع وفي العلاقة بينهما. قامت ثاتشر في بريطانيا - وهي دولة من بين أهم النماذج النيوليبرالية - «بالقضاء على التضخم والحد من سلطة النقابات وترويض القوى العاملة والحصول على موافقة الطبقة الوسطى على سياساتها خلال هذه العملية»[39]. ونجح أردوغان وحزب العدالة والتنمية في تحقيق الأمر ذاته في تركيا.

بدأ حزب العدالة والتنمية عهده منذ البداية، باعتماد كبير على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي والسياسة الاقتصادية للاتحاد الأوروبي. ومن الملاحظ أن قرض صندوق النقد الدولي بقيمة 16.2 مليار دولار وقرض البنك الدولي بقيمة 3.5 مليارات دولار يمثلان الأسباب الرئيسة وراء الاستقرار الاقتصادي النسبي الذي شهدته تركيا بين عامي 2002 و2004[40].

لا تأتي القروض أبدًا بلا مقابل، خصوصًا إن كانت من صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي؛ فبالنسبة إلى البنك الدولي، «فإن استراتيجيات البنك الدولي للمساعدات القطرية، إلى جانب القروض البرنامجية المالية وقروض التكييف للقطاع العام، هي الطرائق الأساسية التي يوجّه البنك من خلالها الحكومات الوطنية إلى أجندة نيوليبرالية»[41]. فعلى سبيل المثال، «اقترحت القروض البرنامجية المالية وقروض التكييف للقطاع العام قانونًا لتدشين برنامج دعم الدخل المباشر للمزارعين»[42]. قبل حزب العدالة والتنمية هذه الوصفة من البنك الدولي، «وبدأت

---

(38) Marcie J. Patton, «The Economic Policies of Turkey's AKP Government: Rabbits from a Hat?,» *The Middle East Journal* (2006), p. 535.

(39) Harvey, *A Brief History*, p. 59.

(40) Simten Coşar and Gamze Yücesan-Özdemir, *Silent Violence: Neoliberalism, Islamist Politics and the AKP Years in Turkey* (Ottawa: Red Quill Books, 2012), Chapter 9.

(41) Cemil Boyraz and Ömer Turan, «Silent Violence: Neoliberalism, Islamist Politics and the AKP Years in Turkey,» *Turkish Studies*, vol. 14 (2013), p. 190.

(42) المصدر نفسه، ص 190.

الحكومة بتقديم دعم الدخل المباشر إلى المزارعين الذين وافقوا على عدم زرع المحاصيل، فتسببت هذه السياسة في خمول الفلاحين ولم تتوقف حتى 2009»[43].

على نحو مماثل، وعدت حكومة حزب العدالة والتنمية بزيادة الحد الأدنى لسن التقاعد تدريجًا، كجزء من التغييرات المهمة في نظام التقاعد. استنتج المحللون أن «المؤسسات المالية الدولية تحتل مكانة حاسمة في عمليات صنع القرار في الكثير من البلدان، بما فيها تركيا، وأن حزب العدالة والتنمية حريص على تضمين الاعتماد على تلك المؤسسات»[44].

إضافة إلى ذلك، قاد حزب العدالة والتنمية الكثير من التغييرات في النظام القانوني مهيئًا بيئة مرحبة بالسوق أكبر بكثير من ذي قبل[45]. وتقول يوكيسان - أوزديمير إن «الكثير من الإصلاحات المزعومة لحزب العدالة والتنمية في النظام القانوني - خصوصًا تلك التي تتبع مجال السياسة الاجتماعية - تتماشى مع محاولات واشنطن المبنية على توافق الآراء بهدف إنشاء المؤسسات الداعمة لتخصيص الموارد على أساس السوق وحمايتها»[46]. فعلى سبيل المثال، تقول أوزديمير إن إصلاحات حزب العدالة والتنمية في المحكمة الدستورية التركية وفي المجلس الأعلى للقضاة والمدعين العامين، أفضت إلى وضع إطار دستوري وقانوني ملائم للسوق. وقضت التغييرات في هيكل الآليات القانونية الدستورية ووظائفها على القيود القانونية المفروضة على عملية ترسيخ النيوليبرالية[47].

كما «حدثت تغييرات تشريعية مهمة لحماية مصالح المستثمرين الأجانب. وأبرزها، في هذا السياق هو قانون الاستثمارات الأجنبية لعام 2003 الذي أزال عددًا من القيود البيروقراطية على الاستثمارات الأجنبية المباشرة»[48]. ويمكننا أن نرى أن الأمر نفسه ينطبق على الوضع الدستوري لحقوق العمال الجماعية

---

(43) المصدر نفسه، ص 190.

(44) المصدر نفسه، ص 190.

(45) Coşar and Yücesan-Özdemir, chapter 2.

(46) المصدر نفسه، ص 44.

(47) المصدر نفسه، الفصل الثاني.

(48) Ziya Önis, «Power, Interests and Coalitions: The Political Economy of Mass Privatisation in Turkey,» *Third World Quarterly*, vol. 32, no. 4 (2011), p. 12.

في تركيا. وتشير أوزديمير إلى عدم التحرك في أثناء «عهد حزب العدالة والتنمية لتطبيق تشريعات الدولة على العمال» ولا لتتماشى الحقوق النقابية مع الاتحاد الأوروبي و/ أو المعايير الدولية[49].

تشبه ذلك التغييرات في نظام الضمان الاجتماعي؛ فبالتركيز على تحول نظام الرعاية الصحية خصوصًا، تقول أوزديمير إن حكومة حزب العدالة والتنمية تهدف إلى توسيع تغطية نظام الضمان الاجتماعي من خلال ترك مسؤولية الخدمات الصحية وتمويل النظام للسوق على المدى البعيد[50].

أما بالنسبة إلى السياسة الاجتماعية، فتقول أوزديمير إن حكم حزب العدالة والتنمية يجب تحليله من خلال استخدام مفهوم العمل الهش، كإطار لتعريف الشروط الجديدة لسوق العمل. وتشدد أوزديمير على أن حزب العدالة والتنمية ميز العمالة المرنة، نتيجة خطط التعديلات الهيكلية التي قدمها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، إلى المطالب المحلية باستقرار القوى العاملة والتكاليف[51].

ترى أوزديمير أيضًا أن ثمة ثلاثة توجهات مترابطة أدت إلى تصاعد العمل الهش، في أثناء عهد حزب العدالة والتنمية. **أولًا**، ظهور القوى العاملة غير الرسمية. في عام 2008، بلغت نسبة العمالة غير الرسمية 55.5 في المئة من مجموع العمالة، بينما كانت النسبة 44 في المئة فقط في عام 1990. يعني هذا أن أكثر من نصف القوى العاملة يفتقر إلى الاستقرار الذي توفره العمالة الرسمية. **ثانيًا**، ظهور قطاع الخدمات في التوزيع القطاعي للعمالة. **ثالثًا**، انخفاض عضوية النقابات. توجد أسباب عدة لانعدام التنظيم النقابي، وفقًا لأوزديمير: هيمنة الخطاب النيوليبرالي الذي يستهين بالسياسات الطبقية، وقلة المشاركة السياسية مقارنة بالسنوات السابقة، والبيروقراطية النقابية، والتضامن الدولي غير الكافي[52].

زِد على ذلك، تقول أوزديمير إن خطط المساعدات الاجتماعية أصبحت أكثر أهمية في سياق صعود العمل الهش. لكن هذا الفصل من الكتاب يقول إن أنظمة

---

(49) Coşar and Yücesan-Özdemir, p. 55.

(50) المصدر نفسه، ص 64.

(51) المصدر نفسه، الفصل الخامس.

(52) المصدر نفسه، الفصل الخامس.

المساعدات الاجتماعية التي طبقها حزب العدالة والتنمية أوصلت، بسبب مزيج من الأبوية والزبائنية والمحافظة، إلى جعل المستفيدين كالمتسولين، الأمر الذي تسبب في ضرر شديد لتصور السياسة الاجتماعية في إطار واسع لنظام المواطنة القائم على الحقوق[53].

تبرز، إذًا، معايير كثيرة تكشف كيف نفّذ حزب العدالة والتنمية التحويل النيوليبرالي لتركيا، ورعاه عمدًا وعدائيًا. ومن بين هذه المعايير: الديون الخارجية والعلاقات بالمنظمات المالية الدولية، والخصخصة والحريات العامة والتضخم والبطالة، وعدم المساواة في الدخل، والمصارف والنظام المصرفي، وقوة العمال وإلغاء التنظيم النقابي والإصلاحات اللامركزية التي يرى بعضهم أنها ترسخ السوق والنيوليبرالية في المهمات الاقتصادية والاجتماعية للدولة، وتحوّل المساحة المدنية والبرجوازية المدعومة من الدولة (مثل حالات المطار الثالث وجسر البوسفور الثالث في اسطنبول) والتغيرات في السياسات، خصوصًا تلك التي تتعلق ببرامج الرعاية الاجتماعية. نركز في هذه الدراسة على الخصخصة في تركيا في إطار ديونها الخارجية وعلاقاتها بصندوق النقد الدولي.

في خضم الأجواء الاحتفالية التي صاحبت الفخر بإعلان سداد تركيا لآخر أقساط قرض صندوق النقد الدولي بعد علاقة دامت 52 سنة، انشغل أغلب الناس بموجة الفرح، وغاب عنهم أن دين صندوق النقد الدولي يمثل، في الواقع، نسبة صغيرة للغاية من إجمالي ديون تركيا الخارجية[54]. فمن ناحية، كان دين صندوق النقد الدولي 4 مليارات دولار عام 2000، أي 3.3 في المئة فقط من إجمالي الديون الخارجية التي بلغت قيمتها 119 مليار دولار. ومن ناحية أخرى، لا تزال تركيا الآن مثقلة بديون خارجية تبلغ قيمتها 413 مليار دولار، أي نحو 51 في المئة من إجمالي الناتج المحلي[55]. ووفقًا لكتاب حقائق العالم، تتجاوز الديون 331

---

(53) المصدر نفسه، الفصل الخامس.

(54) Mustafa Sönmez, «Turkey's IMF Debt to be Paid Off, Foreign Debt Stock Still on Increase,» *Daily News* (2013), <http://www.hurriyetdailynews.com/turkeys-imf-debt-to-be-paid-off-foreign-debt-stock-still-on-increase.aspx?pageID=238&nid=46647>.

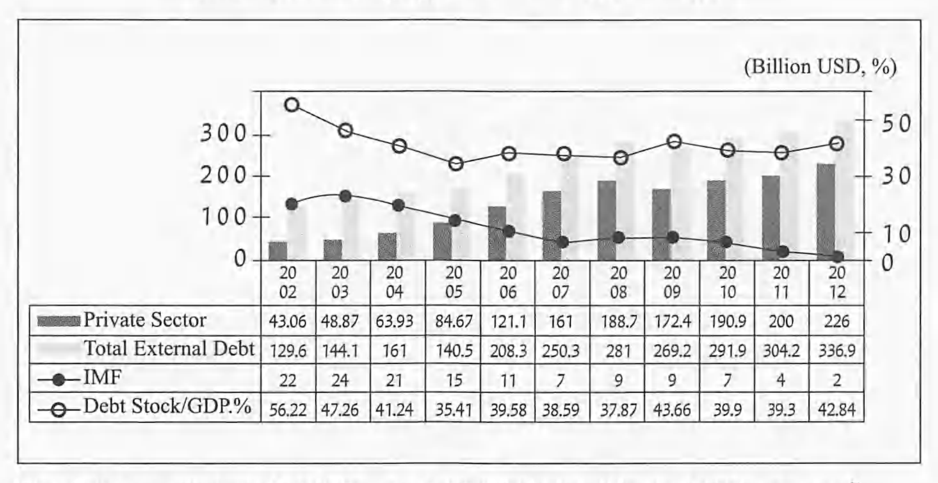
(55) Benjamin Harvey and Taylan Bilgic, «Erdogan's IMF Triumph Masks Surge in Private Debt: Turkey Credit,» Bloomberg (14 May 2013), <http://www.bloomberg.com/news/2013-05-13/erdogan-s-imf-triumph-masks-surge-in-private-debt-turkey-credit.html>.

مليار دولار جاعلة تركيا الدولة رقم 27 في ترتيب الدول ذات الديون الخارجية الأعلى[56].

كان تعليق بلومبرغ على الحدث مهمًا، الأمر الذي وضعه في سياق أوسع، إذ قال: «تسقط ديون الحكومة حتى مع ارتفاع الاقتراض الخاص»[57]. من الصحيح، إذًا، أن ديون الحكومة انخفضت من نسبة 78 في المئة من إجمالي الناتج المحلي عندما تولى حزب العدالة والتنمية الحكم، منذ أكثر من عشر سنوات، إلى حوالى 40 في المئة. ومع ذلك، يتعارض هذا الانخفاض مع تدفق هائل لاقتراض الشركات في أثناء الفترة عينها.

الشكل (9-1)

الديون الخارجية المستحقة على تركيا (مليار دولار)



	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Private Sector	43.06	48.87	63.93	84.67	121.1	161	188.7	172.4	190.9	200	226
Total External Debt	129.6	144.1	161	140.5	208.3	250.3	281	269.2	291.9	304.2	336.9
IMF	22	24	21	15	11	7	9	9	7	4	2
Debt Stock/GDP.%	56.22	47.26	41.24	35.41	39.58	38.59	37.87	43.66	39.9	39.3	42.84

المصدر: Mustafa Sönmez «Turkey's IMF Debt to be Paid Off, Foreign Debt Stock Still on Increase,» *Daily News* (2013), <http://www.hurriyetdailynews.com/turkeys-imf-debt-to-be-paid-off-foreign-debt-stock-still-on-increase.aspx?pageID=238&nid=46647>.

قال تشارلز روبرتسون، كبير اقتصاديي رينيسانس كابيتال في لندن، إن «تركيا هي خير مثال على نضج فئة الأصول في الأسواق الناشئة، كانت ضعيفة وهشة ومعتمدة على المساعدات الخارجية، لكنها الآن حيوية وركيزة للنمو في

---

(56) CIA World Factbook (2012), <https://www.cia.gov/library/publications/download/download-2012/>.

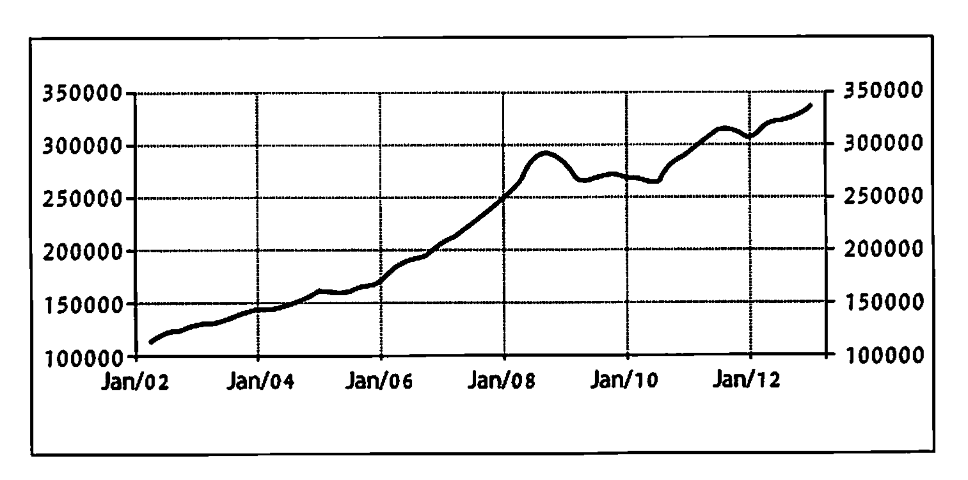
(57) Harvey and Bilgic.

المنطقة». وأضاف قائلًا إن الحكومة التركية «تستحق الثناء» على الانضباط المالي وسداد قرض صندوق النقد الدولي، بينما «اتخذ القطاع الخاص موقعه»[58].

كانت الحكومة تدين لصندوق النقد الدولي بمبلغ 23.5 مليار دولار[59]، ويعتبر سداده إنجازًا كبيرًا. ومع ذلك، كان هناك اتجاه مصاحب في الفترة نفسها، وهو الزيادة الكبيرة في الديون الخارجية من 110 مليارات دولار في عام 2002 إلى 340 مليار دولار في عام 2013[60].

الشكل (9-2)

ديون تركيا الخارجية



علاوة على ذلك، على الرغم من أن «تركيا تعهدت بدفع 5 مليارات دولار لصندوق النقد الدولي للمساعدة في حل أزمة الديون الأوروبية، الأمر الذي سيجعل تركيا مقرضًا صافيًا للصندوق بدلًا من كونها مقترضًا منه. سيُمنح المال بشرط أن تتمكن تركيا من المطالبة باستعادته فورًا، وهو الشرط الذي تطالب به تركيا بسبب عجزها الكبير في حسابها الجاري»[61].

---

(58) المصدر نفسه.

(59) المصدر نفسه.

(60) <http://tradingeconomics.com>.

(61) Harvey and Bilgic.

كما أن العرض التحليلي السنوي الذي يقدمه بنك تركيا المركزي يوضح الاتجاه المستمر إلى عجز متزايد في ميزان المدفوعات التركي:

الجدول (9-1)
العجز في ميزان المدفوعات التركي

(Million $)	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
CURRENT ACCOUNT	3.760	-626	-7.554	-14.198	-21.449	-31.836	-37.781	-40.438	-12.168	-45.447	-75.092	-47.521

المصدر: «Balance of Payments: Yearly Analytic Presentation, 1975-2012,» Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankasi (Central Bank of The Republic of Turkey), <http://www.tcmb.gov.tr/odemedenge/table4.pdf>.

علاوة ذلك، فإن الزيادة الثابتة لديون تركيا الخاصة تجعل الدولة أكثر عرضة للصدمات الخارجية. «ساهمت ديون القطاع الخاص التركي في إعطائها أكبر عجز للحساب الجاري في العالم، بعد الولايات المتحدة في عام 2011. بلغت قيمته 77 مليار دولار، أي نحو 10 في المئة من إجمالي الناتج المحلي. وكانت الفجوة هي ثالث أكبر فجوة في العام الماضي. وقد يبلغ العجز نحو 8.6 في المئة من إجمالي الناتج المحلي في العام الجاري»[62]. «ومن الواضح أن ذلك يزيد من قابلية تعرض تركيا لصدمات التمويل الخارجي، الأمر الذي يهدد أسعار الصرف والإنتاج والاستقرار المالي في أسوأ الأحوال... [وبالتالي] قد يتبين أن تراكم ديون القطاع الخاص غير مستدام»[63].

---

(62) المصدر نفسه.

(63) المصدر نفسه.

يخبرنا مصطفى سونميز بقصة الديون الخاصة: «في أثناء عهد حزب العدالة والتنمية بين عامي 2003 و2012، أخِذت قروض خارجية جديدة بقيمة 210 مليارات دولار، وزادت الديون الخارجية بنسبة 162 في المئة. ثلث هذه الديون (أي 110 مليارات دولار) ينتمي إلى الدولة والبنك المركزي... يبلغ مجموع الدين العام - بما في ذلك الديون المحلية - نسبة 40 في المئة من الدخل القومي... لكن المشكلة تكمن في قروض القطاع الخاص... فابتداءً من نهاية عام 2012 بلغت ديون القطاع الخاص 226 مليار دولار، أي ثلثي إجمالي الدين الخارجي. وفي واقع الأمر، كان هذا المبلغ 50 مليار دولار عندما تولى حزب العدالة والتنمية الحكم، وكان يمثل ثلث الدين الخارجي. قامت حكومة الحزب بفتح الباب أمام قروض القطاع الخاص. وضُغط على سعر الصرف، لينخفض كثيرًا ولم يبتعد أحد عن الاقتراض؛ بل تمت ترقية الدائنين الأجانب. جازفت شركات عدة واستخدمت القروض الخارجية. حتى إن الشركات الاقتصادية العامة التي خصخصت اشترتها الائتمانات الخارجية. وعلاوة على ذلك، وصلت هذه المبالغ الضخمة في الديون الخارجية المستحقة، إلى درجة صار من الضروري فيها، من أجل سداد الأقساط، اختيار الاقتراض قصير الأمد بفوائد كبيرة، وفي النهاية، وصلت حصة القروض قصيرة الأمد إلى 30 في المئة، من إجمالي الدين الخارجي. لكن ليس هذا فحسب، بل إن البنك المركزي أعلن أنه ابتداءً بشباط/ فبراير 2013، بلغ إجمالي الديون المستحقة في أقل من 12 شهرًا 150 مليار دولار. وهذا مبلغ كبير بشكل ينذر بالخطر»[64].

بالطبع، يمكن القول إن كثيرين ممن ينتقدون سياسات حزب العدالة والتنمية يأتون من خلفيات أيديولوجية مختلفة، لكن الحقيقة تكمن في أن نسأل أنفسنا: ماذا في ذلك؟! هذا لا يغير أيًا من الحقائق، فأعمال الحزب تتحدث باسمه. إن التجريد الأعمى لكل ما كتب أو قيل عن سياسات حزب العدالة والتنمية، لمجرد أنه صادر عن معارضي الحزب، بغض النظر عن صحته، ليس أكثر سخافة من تأهيله كحزب إسلامي أو اشتراكي ديمقراطي، على الرغم من سياساته وأعماله الفعلية. ليس هناك أي فرق من حيث السياسة الاقتصادية في تنفيذ الحزب الأيديولوجيا أو

(64) Sönmez.

البراغماتية، لأن أردوغان وحزب العدالة والتنمية «لا يبحثان عن نهج بديل خارج إطار النيوليبرالية»[65]. هنا علينا أن نسأل: هل هو حدث تاريخي طارئ أم تحول مفاهيمي أنموذجي؟

رابعًا: الخصخصة

حولت الحكومة التركية توجهها نحو النيوليبرالية، في النصف الأول من الثمانينيات، وبدأت بالتحرك من اقتصاد وطني مبني على سيطرة الدولة إلى اقتصاد مفتوح قائم على التصدير. بدأ جهد الخصخصة في عام 1983[66] فخفف قبضة الدولة على الاقتصاد وحقق السوق الحرة.

لاحظ س. سترينج في منتصف التسعينيات أن: «هناك جهدًا مضنيًا يُبذل من أجل خصخصة مؤسسات الدولة ووضع عمليتي التطوير والإنتاج في أيدي القطاع الخاص»[67]. لكن الخصخصة في تركيا واجهت نزاعات وتحديات قانونية كثيرة أثّرت في تطورها. ومع ذلك، في بداية الألفية، ليلة تولي حزب العدالة والتنمية الحكم، وضع إطار قانوني قوي أخيرًا، الأمر الذي زاد تدفق الاستثمارات الأجنبية المباشرة، وهكذا جرى التحضير لتحرير اقتصاد تركيا بالكامل، وبدأت الخصخصة الشاملة.

ما الذي يمكن خصخصته في تركيا؟ كل شيء تقريبًا!

مؤسسات الدولة الاقتصادية والشركات التابعة لها، والعمليات والوحدات التشغيلية والأصول، كلها متاحة للخصخصة[68]. إن الأسهم العامة وأسهم المنظمات التجارية التي لا تنتمي إلى مؤسسات الدولة الاقتصادية، لكن تنتمي أغلبية أسهمها إلى الدولة، متاحة أيضًا للخصخصة. علاوة على ذلك، يمكن

---

(65) Patton, p. 535.

(66) Süleyman Özmucur, «Privatization and the Labor Market in Turkey,» *Main Characteristics and Trends of the Turkish Labour Market* (Ankara) (1997), p. 2.

(67) Susan Strange, *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), p. 55.

(68) «Privatization Endeavor in Turkey,» The Privatization Administration, p. 4, <http://www.oib.gov.tr/yayinlar/publications.htm>.

إضافة الأصول التي تنتج السلع والخدمات بميزانيات وطنية وتكميلية (كالسدود والبحيرات والطرق السريعة والمستشفيات والموانئ وما إلى ذلك) إلى ملف الخصخصة»[69]. وهناك أصول أخرى على قائمة الخصخصة مثل: «اليانصيب الوطني والطاقة الكهرومائية والغاز الطبيعي ومحطات توليد الطاقة التي تعمل بالفحم وشركات تصنيع السكر ورسوم الطرق السريعة، بما في ذلك جسور البوسفور»[70].

على الرغم من أن الحكومة التركية أعلنت أن هدفها الأولي هو نشر ملكية مؤسسات الدولة الاقتصادية، إلا أنها ركزت تركيزًا كبيرًا على توليد العائدات السريعة لتمويل الدين العام[71]، كما هو موضح في تركيز إدارة الخصخصة على المبيعات الكبرى[72] «إحدى أكثر المؤسسات تطورًا وربحًا»[73]. ومع ذلك، لا يعتبر هذا الأسلوب مرغوبًا فيه من حيث المنافسة والفاعلية الاقتصادية، لأن المبيعات الكبرى لأغلب الأسهم، من الأرجح، أن تؤدي إلى إيجاد الاحتكار الخاص[74]. وعلاوة على ذلك، «أعطيت الإنتاجية طويلة الأمد مركزًا أكثر انخفاضًا في ترتيب الأولويات»[75].

لا يزال السعي إلى الخصخصة، في تركيا، محافظًا على توجهاته وسماته الأساسية منذ التسعينيات؛ ففي عام 1991، شدد زيا أنيس على الطبيعة البراغماتية المستمرة لتجربة الخصخصة التركية[76]. وعلى الرغم من ذلك، زعم أن أهداف برنامج الخصخصة تغيرت مع مرور السنين: «في البداية كان الهدف تحقيق

---

(69) Marc C. Palmer, «The Turkish Privatization Experience, 1984 to 2009,» The Martindale Center, Lehigh University ([n. d.]), p. 80.

(70) PA annual report (2010), p. 19.

(71) Cizre and Yeldan, p. 29.

(72) Palmer, p. 87.

(73) Erinc Yeldan, «Assessing the Privatization Experience in Turkey: Implementation, Politics and Performance Results,» Economic Policy Institute (31 May 2007), p. 29.

(74) Palmer, p. 80.

(75) İzac Atiyas, «Recent Privatization Experience of Turkey: A Reappraisal,» Sabanci University (August 2009), p. 3, <http://research.sabanciuniv.edu/12078/2/privatization_reappraisal.pdf>.

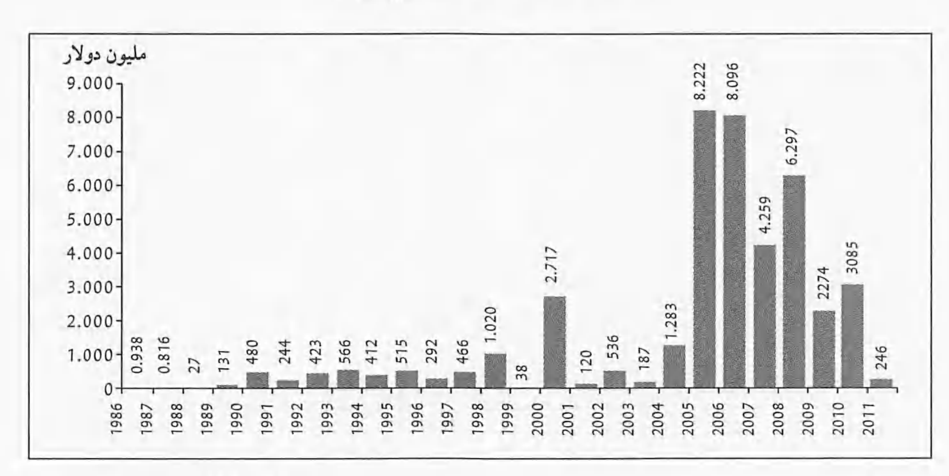
(76) Ziya Öniş, «The Evolution of Privatization in Turkey: The Institutional Context of Public-Enterprise Reform,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 23, no. 2 (1991).

مكاسب الكفاءة، إلى جانب تطوير سوق رأس المال الذي سيساعد بدوره في نشر ملكية صغار المستثمرين للعقارات؛ وكان ذلك جزءًا من مشروع أوسع لإرساء الرأسمالية الشعبية. وأخيرًا، بعد إخفاق تجربة شركة تيليتاس، تحول التركيز بشكل قاطع إلى مصلحة جذب الاستثمارات الأجنبية»[77].

وفقًا لإدارة الخصخصة في رئاسة الوزراء للجمهورية التركية، «حققت الإدارة تقدمًا ملحوظًا في جهدها للخصخصة خلال العقد الأخير. وبناء على ذلك حققت تركيا، دخلًا بقيمة 41.9 مليار دولار من الخصخصة، منذ عام 1986»[78]. في ما يلي رسم بياني يوضح عائدات الخصخصة:

الشكل (9-3)

عائدات الخصخصة في تركيا



المصدر: PA annual report (2010), p. 19.

لا توضح عائدات الخصخصة إلا الاستمرار الواضح بين حزب العدالة والتنمية والجهد النيوليبرالي السابق، لكنها تؤكد أن ما فعله الحزب كان «إنجازًا» كبيرًا.

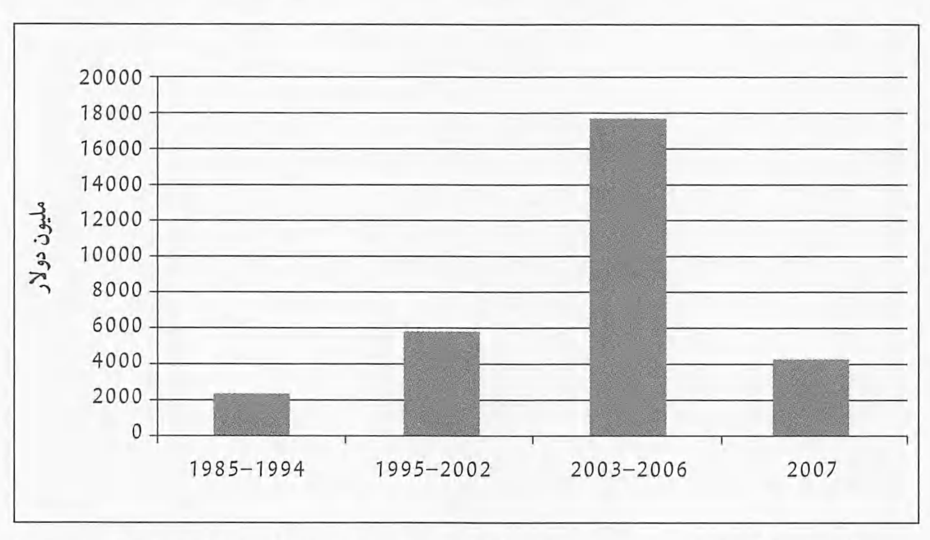
---

(77) المصدر نفسه، ص 173.

(78) PA annual report (2010), p. 19.

الشكل (9-4)

عائدات الخصخصة (1985-2007) في تركيا



المصدر: المصدر نفسه، و Cengiz Yavilioglu and Onur Özsoy, «Assessment of Privatization in Turkey,» Ankara University, Working Paper (2008).

«منذ عام 1986، استقبل ملف الخصخصة أسهم الدولة في 270 شركة و104 مؤسسات و22 مصنعًا غير كامل، و8 طرق سريعة وجسرين في البوسفور، ووحدة خدمات واحدة و524 عقارًا و6 موانئ بحرية. وتوجد الآن 23 شركة في ملف الخصخصة.

حتى الآن يضم الملخص الشامل للخصخصة ما يلي:

- جميع شركات تصنيع الأسمنت.
- سلسلة متاجر المواد الغذائية (GIMA).
- الشركات المصنعة لعلف الحيوانات والحليب ومنتوجات الألبان.
- أغلب شركات تجهيز اللحوم والأسماك والدواجن.
- صناعات منتوجات الغابات.
- جميع أجهزة غزل النسيج التابعة لبنك سومر.

- جميع الموانئ البحرية التي تديرها خطوط البحرية التركية.
- أغلب الموانئ البحرية التي تديرها سكك الحديد التركية.
- جميع أحواض بناء السفن.
- خطوط الشحن التركية.
- جميع مصافي النفط (أربع مصافٍ تابعة للشركة نفسها).
-شركة تصنيع البتروكيماويات.
- جميع شركات تصنيع الحديد والصلب.
- مصرفان تجاريان (إتيبنك وبنك سومر)»[79].

خضع بعض مؤسسات الدولة الاقتصادية للخصخصة الشاملة. «إن مؤسسات الدولة الاقتصادية التي خضعت للخصخصة الشاملة، وتم بيعها، كانت تلك التي تاجرت بالأسمنت والحليب ومنتوجات الألبان وعلف الأبقار، ومنتوجات الغابات والأحذية والمنسوجات، والجرارات والآلات الزراعية وفيرو السيريوم والفضة، وتوزيع النفط وخدمات مطاعم المطار»[80]. وخُصخص بعض من مؤسسات الدولة الاقتصادية الأخرى خصخصة جزئية، وهي في مجالات «السياحة والنقل البحري ومنتوجات اللحوم والأسماك والحديد والصلب وصناعات الورق والأسمدة. ولا يزال بعض من تلك المؤسسات تحت نظر هيئة الخصخصة التركية في انتظار خصخصتها»[81].

وُضع قانون الخصخصة الحالي رقم 4046 في عام 1994، ولم يغيره حزب العدالة والتنمية أو يعدله. إضافة إلى ذلك، يدير عمليتي الخصخصة وإعادة الهيكلة قسم فرعي من رئاسة الوزراء، يدعى إدارة الخصخصة، ويعمل تحت إشراف المجلس الأعلى للخصخصة برئاسة رئيس الوزراء، ويتكون من وزير المالية ووزير الصناعة والتجارة ووزيري دولة. وتاليًا فمن الواضح أن تكوين المجلس يدعم فكرة أنه مسؤول مباشرة عن عملية الخصخصة ومشترك فيها.

---

(79) المصدر نفسه، ص 19-20.

(80) Yavilioglu and Özsoy.

(81) المصدر نفسه.

ما يسترعي الانتباه، أن الخصخصة في تركيا لم تحقق، على مدى عشرين عامًا بين عامي 1985 و2004، إلا 9.49 مليارات دولار من الأرباح[82]. ولكن في أكثر من نصف هذه الفترة - أي بين عامي 2004 و2012 - حققت الخصخصة أرباحًا بما يعادل 38.6 مليار دولار[83]، أي أكثر من أربعة أضعاف. والجدير بالذكر أن «الارتفاع الكبير في عائدات الخصخصة بين عامي 2005 و2009 يمكن أن يعزى إلى تدفق الاستثمارات الأجنبية المباشرة إلى تركيا في أثناء تلك الفترة»[84]. الطريف أن إجمالي نفقات الخصخصة بين عامي 2004 و2012 كان 13.9 مليار دولار، أي 36 في المئة من عائداتها[85].

من السذاجة الاعتقاد أن الخصخصة عملية نظيفة. فالخصخصة في تركيا «تعني الفساد والبحث عن الرخص وأعمالًا غير قانونية تهدف إلى تحويل الملكية العامة إلى رأس مال محلي ودولي بأسعار بخسة»[86]. فعلى سبيل المثال، أُعلن أن المجمعات الصناعية التكنولوجية ذات المواقع الاستراتيجية «متخلفة تكنولوجيًا» حتى يسهل بيعها بأسعار أقل. وهكذا «'تتمكن تركيا من جذب رأس المال الأجنبي!' وهو الشعار الرسمي للفكر النيوليبرالي التقليدي»[87].

«رأت حكومات حزب العدالة والتنمية أن الخصخصة بأي ثمن هي الدواء الشافي، وتعاملت معها كبديل من السياسة العامة الجيدة على المستوى القطاعي، خصوصًا في صناعات البنية التحتية»[88]، «كعذر لتتحرر من مهمة تطوير سياسة عامة جيدة»[89].

يُتوخى من محاولات الخصخصة الحالية في تركيا أن تُعتبر إحدى حلقات توليد العائدات وتحويل الفائض إلى أصحاب رأس المال، من خلال برنامج

(82) Palmer, p. 81.

(83) Burcu Ayan, «Privatization in Turkey and its social Consequences,» International Relations and Research Centre (Tekgıda-Is Trade Union) ([n. pb.]), <http://apps.americanbar.org/labor/intlcomm/mw/papers/2010/pdf/ayan.pdf>.

(84) Palmer, p. 81.

(85) Ayan.

(86) Yeldan, p. 29.

(87) المصدر نفسه، ص 29.

(88) İzak, p. 3.

(89) المصدر نفسه، ص 30.

للخصخصة تحت إشراف دقيق من المنظمات المالية الدولية ورأس المال الدولي. والأخطر من ذلك أن «في ظل هذه التوجهات، إذا تحقق برنامج الخصخصة كما هو مخطط رسميًا، فمن الواضح أن الإنتاج المحلي في تركيا سيعجز عن ملاقاة الطلب المتزايد؛ وسيزداد اعتماد الدولة على الواردات، الأمر الذي يهدد جميع القطاعات. نظرًا إلى التقلبات غير المتوقعة في أسواق الصرف الأجنبي، والمخاطر التي تهدد التوقعات المالية، فإن فكرة أن تترك تركيا سلعها الوسيطة الاستراتيجية بحسب أهواء الأسواق العالمية، تعد تهديدًا خطرًا لجميع قطاعاتها الصناعية»[90].

بالطبع، تعد الآثار الاجتماعية والعمالة من بين أخطر عواقب الخصخصة. ففي بعض الحالات، تمر الشركات التي خضعت للخصخصة «بانخفاض نسبته 15.5 في المئة»[91]. لكن من وجهة نظر نيوليبرالية هذا أمر تافه مقارنة «بالآثار الإيجابية للخصخصة على إنتاجية العمال ونسبة رأس المال والعمل»[92]. وفي حالات أخرى، يمكن أن تشتري شركةٌ أجنبية مؤسسةً وطنية وتغلقها وتصرف عمالها من أجل احتكار السوق، كما في حالة شركة تيكيل (TEKEL) التي خضعت للخصخصة وبيعت للشركة البريطانية الأميركية للتبغ في شباط/ فبراير 2008[93].

في أي حال، تمتع حزب العدالة والتنمية بدرجة عالية من الحكم الذاتي والدعم الشعبي بين الطبقات المختلفة، وهكذا حقق كل ما عجزت عن تحقيقه الحكومات السابقة. نجح الحزب في تحويل تركيا إلى دولة نيوليبرالية. كانت جميع الحكومات تقريبًا بعد عام 1980 تفضل الخصخصة، لكن أخفق جهدها لتحقيق الخصخصة التي تحركت أبطأ مما هو مخطط له. وإلى حد بعيد، كان هذا البطء نتيجة اعتراض الرأي العام والبرلمان على الخصخصة[94].

يعَد الهيكل القانوني والتنظيمي شرطًا ضروريًا لتنفيذ سياسات الخصخصة بنجاح، لكنه ليس كافيًا، فضلًا عن استقرار الاقتصاد الكلي[95]. لكن العنصر الأهم

---

(90) Yeldan, p. 29.

(91) Özmucur, p. 11.

(92) المصدر نفسه، ص 11.

(93) Ayan, p. 1.

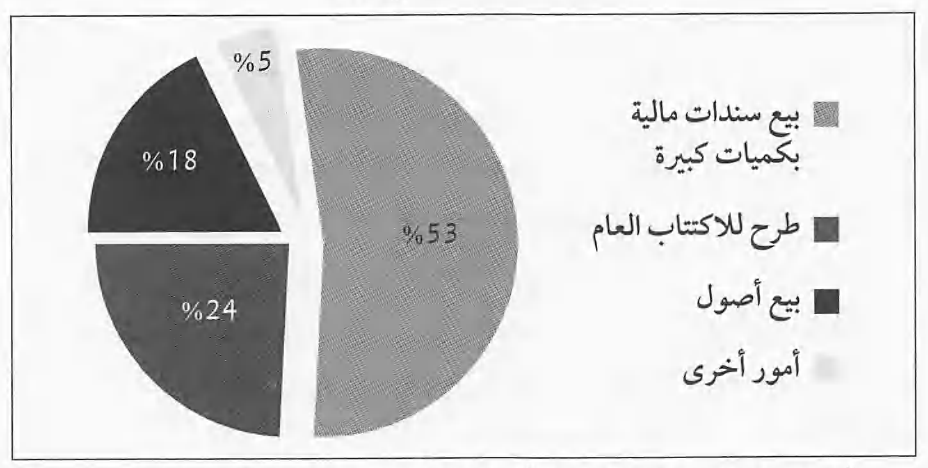
(94) Özmucur, p. 2.

(95) Çetin and Oguz, p. 47, and Yavilioglu and Özsoy.

هو الاستقرار السياسي ونوعية التمتع بالدعم الشعبي. وهذا ما حدث في تركيا، «بعد تشكيل الهياكل التنظيمية والقانونية للخصخصة في التسعينيات، وبعد تحقيق استقرار الاقتصاد الكلي في عام 2002، تهيّأت الأوضاع المؤدية إلى الخصخصة [بشكل مفاجئ قبل تولي حزب العدالة والتنمية الحكم]. وزاد الخصخصة [بشكل جذري] وجود حكومة حازمة وقوية سياسيًا في أثناء هذه الفترة»[96].

علاوة على ذلك، «يسترعي النظر، التفضيل الواضح للمبيعات الكبرى للمؤسسات العامة الرائدة إلى اتحادات القطاع الخاص، خلال عهد حكومة حزب العدالة والتنمية بعد عام 2002. ولم تكن الخصخصة من خلال أسواق رأس المال الخيار المفضل. يعد هذا الاختيار مهمًا نظرًا إلى أن الأسلوبين يختلفان اختلافًا كبيرًا من حيث الآثار التوزيعية للدخل. وباختيار الحكومات لأسلوب المبيعات الكبرى، توضح تفضيلها لزيادة العائدات والنتائج السريعة، في مقابل إشراك شرائح واسعة من الجمهور في أسواق رأس المال»[97].

الشكل (9-5)
أنماط الخصخصة في تركيا



المصدر: Mode of privatization in Turkey PA, quoted from: Ziya Önis, «Power, Interests and Coalitions: The Political Economy of Mass Privatisation in Turkey,» *Third World Quarterly*, vol. 32, no. 4 (2011).

---

(96) Çetin and Oguz, p. 46.

(97) Öniş, «Power, Interests and Coalitions,» p. 7.

إضافة إلى ذلك، بعد نجاحه الجزئي لكن المهم في تجاوز الانقسامات والازدواجيات التقليدية الكثيرة في النظام السياسي والمجتمع التركي، أعاد حزب العدالة والتنمية مناقشات سياسة الخصخصة إلى سياق العقلانية الاقتصادية، وكانت هذه النقاشات «منعزلة عن العقلانية الاقتصادية وتتم في إطار سياسي وأيديولوجي كلي، لذا أعيق تطبيق الخصخصة»[98]. هكذا قدم الحزب الشرط الذي طال انتظاره للخصخصة وترسيخ النيوليبرالية.

لا يفوت المراقب أن حزب العدالة والتنمية حاد عن التزامه الأولي بالعدالة الاجتماعية والوعود الانتخابية الفاخرة بضبط النفس، عوضًا من وعوده الانتخابية بمواجهة مشكلات الفقر والبطالة بعدائية، وهكذا فإن سياسات الحزب الاجتماعية هي مجرد «سياسات دعائية»[99]، أي إنها سياسات تعطي الأمل للفقراء وتقيهم خيبة الأمل، وتلطف بعض الآثار القاسية للنيوليبرالية بالتأكيد، لكنها أيضًا لا تغير هيكل التحول النيوليبرالي أو طبيعته، بأي شكل من الأشكال. وبالتالي، يمكن وصف سياسات الحزب بأنها «نيوليبرالية ذات حساسية اجتماعية» أو «نيوليبرالية إنسانية»[100].

على سبيل المثال، انظر «الجهد المبذول تحت برنامج البنك الدولي لمساعدة العمال على إعادة التدرب والحصول على وظائف جديدة... [وهو ما زُعم أنه] جزء مهم من برنامج الخصخصة، ويساعد العمال المتضررين في المستقبل مع استمرار الخصخصة»[101]. «أوجد البرنامج مسارين مهمين... مبادرة تعويض عن فقدان الوظيفة وخدمة إعادة توظيف العمال... [الأمر الذي يوفر] برامج توظيف موقتة للعمال المتضررين»[102]. وأضفى حزب العدالة والتنمية النيوليبرالية على الوعود المجسدة في اسمه: في عام 2004، قامت الحكومة بتشريع عدد من الإجراءات في إصلاحات الحكومة المحلية والإدارة العامة. وكان هذا المسعى يهدف إلى الاستفادة

---

(98) Çetin and Oguz, p. 46.

(99) M. AbulShiekh, Personal Interview (24 May 2013).

(100) هناء عبيد، «الإسلاميون والنيوليبرالية الاقتصادية: من العدالة والتنمية إلى الحرية والعدالة،» الأهرام الرقمي، 22/ 9/ 2012، <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=1033408&eid=3120>.

(101) Palmer, p. 86.

(102) Yavilioglu and Özsoy, p. 26.

من الوعود المجسدة في اسم الحزب - العدالة والتنمية - أي تحقيق «العدالة» في هيئة حكم صادق وجدير بالثقة ومسؤول وذي شفافية ومتصل بالشعب، و«التنمية» في هيئة حل المشكلات بكفاءة أفضل من خلال تشجيع المشاركة الفاعلة للمنظمات غير الحكومية والقطاع الخاص في إدارات البلدية[103].

خامسًا: الشعبية النيوليبرالية الجديدة في حزب العدالة والتنمية

مثل جميع التجارب النيوليبرالية، يتمتع حزب العدالة والتنمية بشعبيته النيوليبرالية الخاصة، لكن في شكل جديد. تشبه الشعبية النيوليبرالية التقليدية ما حققه أوزال في تركيا ومينيم في الأرجنتين، لأن «الشعبية النيوليبرالية المستوحاة من القادة الذين يتمتعون بالشعبية تمثل رصيدًا يضاف إلى عملية تنفيذ الإصلاحات الصعبة والحاسمة في مراحلها المبكرة»[104]. هذه المعادلة التقليدية للشعبية النيوليبرالية تعني الاقتصادات الليبرالية إلى السياسة غير الليبرالية أو نوعًا من الديمقراطية السطحية[105]، وينعكس ذلك في الحالة التركية في الحكومات الائتلافية الضعيفة قصيرة الأمد، بدءًا بأوزال وصولًا إلى حزب العدالة والتنمية.

لكن حزب العدالة والتنمية نجح في تحديث العنصر الديمقراطي ليصبح ليبراليًا - على الرغم من صغره - واستخدمه لرعاية ترسيخ النيوليبرالية بشكل أكبر في الاقتصاد، وهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الشعبية النيوليبرالية الجديدة. أذكر في عهد أوزال أن «المعارضة الشعبية المتزايدة ضد الخصخصة بمشاركة المستثمرين الأجانب برزت كقيد خطر يحد من قدرة الحكومة على الحفاظ على زخم برنامجها»[106]. ونجح الحزب في التعامل مع هذه المشكلة.

تتطلب الشعبية النيوليبرالية التقليدية «قائدًا قويًا ذا شعبية ليؤدي دورًا جوهريًا في السيناريو، من حيث تنفيذ برنامج الإصلاحات وتشريعه في عيون شريحة

---

(103) Patton, p. 536.

(104) Öniş, «Turgut Özal,» p. 128.

(105) المصدر نفسه، ص 126.

(106) Ziya Öniş, «The Evolution of Privatization in Turkey: The Institutional Context of Public-Enterprise Reform,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 23, no. 2 (1991), p. 173.

عريضة من الناخبين»[107]. تنطوي الشعبية النيوليبرالية الجديدة لحزب العدالة والتنمية على ذلك أيضًا. لكن مسار النمو الذي شجعته الشعبية النيوليبرالية التقليدية «كان نمطًا هشًا للغاية لنمو قائم على الديون، الأمر الذي جعله عرضة لهجمات المضاربة والأزمات المالية»[108]. ومن ناحية أخرى، تعد الشعبية النيوليبرالية الجديدة لحزب العدالة والتنمية شكلًا آخر من أشكال النمو القائم على الديون، كما هو موضح أعلاه، لكنها لم تعانِ أي أزمة مالية حتى الآن، بل إنها نجحت في النجاة من الأزمة الاقتصادية في عام 2008. وبالتالي فالسؤال هو: متى ستواجه الأزمة؟

من المفارقات أن «التنمية» الأخرى التي قام بها حزب العدالة والتنمية تجاه النيوليبرالية في تركيا، هي أن النيوليبراليين التقليديين اعتادوا تجاوز المؤسسات الديمقراطية وتقويضها، من أجل مواصلة التحول النيوليبرالي. أما الآن فيقوم الحزب بهذا العمل النيوليبرالي بكل احترام للمؤسسات والأعراف الديمقراطية. لكن إذا كان النيوليبراليون التقليديون «يتسببون في عواقب مدمرة وغير مواتية من منظور بعيد الأمد»، فإلى أي مدى سيسوء الأمر مع النيوليبراليين الجدد في حزب العدالة والتنمية؟ وإذا فقد جميع القادة النيوليبراليين الشعبيين وأحزابهم ثرواتهم الانتخابية، سيكون السؤال الآخر هو: متى سيفقد الحزب ثروته الانتخابية بشكل كبير؟

شرحًا لطفرة الخصخصة في أعقاب أزمة عام 2010، يستخدم زيا أنيس مفهوم «التحالف المؤيد للخصخصة»، قائلًا إن قوة هذا التحالف زادت تدريجًا بينما قلّت قوة التحالف المناهض للخصخصة. حدد أنيس ست مجموعات من القوى تضم التحالف المؤيد للخصخصة، وتيسّر الانتقال من الخصخصة البطيئة إلى نطاق أوسع. وتشمل: (أ) عمق الأزمة السابقة للخصخصة على نطاق واسع؛ (ب) قوة منفذ برنامج الخصخصة ومدى التزامه؛ (ج) وجود مثبتات خارجية قوية؛ (د) مدى نضج رأس المال الخاص المحلي؛ (هـ) وجود إطار قانوني ومؤسسي مواتٍ؛ (و) أهمية الآثار الأنموذجية الدولية[109].

(107) Öniş, «Turgut Özal,» p. 126.

(108) المصدر نفسه، ص 129.

(109) Öniş, «Power, Interests and Coalitions».

يمكن القول إن حزب العدالة والتنمية يتبع «مشروع أوزال للرأسمالية الشعبية... ونجح إلى حد بعيد في دمج الطبقات الوسطى من الشعب التركي كأصحاب مصالح مهمين، على غرار مشروع تاتشر للرأسمالية الشعبية»[110]. ومثل جميع التجارب النيوليبرالية، شارك الحزب بقوة في الحصول على الموافقة[111]. في تركيا، يعني حصول حزب العدالة والتنمية على الموافقة استخدام القيم الثقافية والتقليدية (بخلفيتها الإسلامية)، واللجوء إلى محاولة برنامجية جذابة لإنشاء جمهورية تركية تخبّئ «واقع [القوة البراغماتية] الآخر وتقنّعه»[112].

خاتمة: لماذا؟

حزب العدالة والتنمية لم يغير، إذًا، على الإطلاق المسار النيوليبرالي الذي مهدته الحكومات السابقة، بل على العكس، «على الرغم من أصول الحزب الإسلامية، إلا أنه أثبت التزامه الشديد بتمديد مسار الدمج النيوليبرالي لتركيا في الاقتصاد العالمي بموجة جديدة من الإصلاحات الاقتصادية»[113]. لكن ما هي أسباب ذلك؟ هل يوجد تفسير لتلك الظاهرة؟

يقدم أ. قادر يلدريم[114] تفسيرين؛ **أولهما**، يشرح ترسيخ حزب العدالة والتنمية للنيوليبرالية كوسيلة للتحكم بالاقتصاد، زاعمًا أن المنافسة والتحرير وراء التحول الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع، وأن نخبة الدولة ضمنت استمرار سيطرتها على الاقتصاد من خلال واجهة التحرير. لكن هذا شرح غاية في البساطة ولا يمكنه تفسير ما يحدث.

أما التفسير الثاني فيفيد بأن ترسيخ حزب العدالة والتنمية للنيوليبرالية نتج من المرونة الاستراتيجية، للأطراف الإسلاميين السياسيين، في مواجهة الأوضاع الاقتصادية المتغيرة وتحول حلفائهم المجتمعيين. ويضيف قائلًا إن في بيئة

---

(110) Öniş, «Turgut Özal,» pp. 118-119.

(111) Harvey, *A Brief History*.

(112) المصدر نفسه، ص 39.

(113) Önis, «Power, Interests and Coalitions,» p. 12.

(114) A. Kadir Yildirim, «Muslim Democratic Parties in Turkey, Egypt, and Morocco: An Economic Explanation,» *Insight Turkey*, vol. 11, no. 4 (2009).

سياسية واقتصادية تنافسية، يحصل الأطراف الإسلاميون السياسيون - مثل جميع المجموعات المحلية - على الفرصة للطعن في سيادة المركز القوي بالفعل، إذا كانت لديهم هذه المرونة الاستراتيجية المزعومة. لكن ثمن هذه المرونة الاستراتيجية باهظ - على حد قوله - وتحول السياسيين الإسلاميين السابقين في تركيا لم يكن قائمًا على طبيعة الإسلام؛ بل نجم عن عوامل اجتماعية واقتصادية.

تقدم هناء عبيد ثلاثة أسباب فكرية وواقعية وقائمة على الضرورة[115].

أولًا، التفسير الذي يعتمده إسلاميون كثيرون: وهو أن العدالة الاقتصادية والاجتماعية يمكن أن تتحقق من خلال الأعمال الخيرية أو سياسات التضامن (كالزكاة أو الصدقة أو الوقف)، من دون الحاجة إلى إصلاح هيكل الفرص الاقتصادية في المجتمع أو من دون اعتماد أي سياسات صارمة لإعادة التوزيع. لا يتعارض هذا التفسير مع برامج الحد من الفقر وفقًا للاعتقاد النيوليبرالي الذي يعتبر الفقر واقعًا حتميًا، لذا المطلوب ليس إلا سياسات للحد منه وليس بالضرورة القضاء عليه من خلال سياسات إعادة التوزيع. إضافة إلى ذلك، لا يتناقض المنطق الاقتصادي لدى الكثير من الإسلاميين مع النيوليبرالية، ولا يقدم رؤية مختلفة للاقتصاد والتنمية. يقتصر الفرق على مسائل كفوائد البنوك، بينما تركز برامج الإصلاح على النزاهة والحد من الفساد. تتماشى هذه الأفكار مع ما يقال عادة عن أردوغان بأنه حين شرح الاقتصاد التركي الصاعد أعلن فحسب أنه لم يسرق!

ثانيًا، الفوائد والبراغماتية: يريد الوافدون الجدد إلى السلطة أن يوطدوا حكمهم في مواجهة البيئة المشككة داخليًا وخارجيًا، من طريق إرسال رسالة مطمئنة إلى أصحاب المصالح الكبرى كالمستثمرين وأصحاب العمل في الداخل وفي الخارج، ليحصلوا على قاعدة دعم أو على الأقل حتى لا يصنعوا أعداء، خصوصًا داخليًا في بداية الحكم. وفي الوقت عينه، تمثل السياسات النيوليبرالية واقتصاد السوق الحرة فرصة للإسلاميين الذين حُرموا طويلًا من حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية.

---

(115) عبيد، «الإسلاميون والنيوليبرالية الاقتصادية».

ثالثًا، الضرورة: أجبرت الأزمة المتوارثة حزب العدالة والتنمية على الاقتراض من المنظمات المالية الدولية. لكن هذا يعني وقتية أو عرضية العلاقات بتلك المنظمات. وتشير التوجهات الموحدة وطويلة الأمد إلى أمر هو، على الرغم من أن الحاجة إلى الاقتراض ظرفية، إلا أن الانسجام والاتفاق مع المبادئ والسياسات النيوليبرالية، ليسا بالضرورة كذلك.

تشرح مارسي ج. باتون[116] الأمر في ضوء التحديات التي تفرضها عوامل داخلية وخارجية. العوامل الداخلية هي عدم استعداد حزب العدالة والتنمية، فضلًا عن خطط المعارضة من جانب المؤسسة العلمانية. ومن ناحية أخرى، العوامل الخارجية، وهي استمرار الديون وضغط صندوق النقد الدولي والاتحاد الأوروبي.

يشرح سيهان توغال الأمر في حجة من شقين: من ناحية، تبنى إسلاميو تركيا النيوليبرالية وسيلة في داخل استراتيجية الهيمنة التي طوروها. ومن ناحية أخرى، تعد أحد أشكال الاستيعاب داخل الهيمنة العلمانية التركية[117]. ولا يعتبر توغال أنهم ما زالوا إسلاميين، حتى إنه أطلق عليهم اسم «الإسلاميين السابقين»[118].

يقول زيا أنيس إن سبب ترسيخ النيوليبرالية أو الخصخصة لم يكن مسألة أيديولوجية، بالنسبة إلى حزب العدالة والتنمية. فمن خلال اعتماد منظور براغماتي عالمي، آمن الحزب بأن تركيا ستستفيد من تكامل أوثق مع الأسواق العالمية؛ إذ طال انتظار الخصخصة والممارسات النيوليبرالية الأخرى، وسيطر على الحزب الشعور بأن تركيا متخلفة عن الركب. ومن أجل إقامة تحالفات سياسية مهيمنة، ربط الحزب أفكاره الإسلامية ومصالحه الاقتصادية بشكل وثيق[119].

---

(116) Patton.

(117) Cihan Tugal, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism* (London: Stanford University Press, 2009), p. 235.

(118) المصدر نفسه، ص 236.

(119) Önis, «Power, Interests and Coalitions,» p. 12.

مراجع إضافية

Atasoy, Yildiz. *Islam's Marriage with Neoliberalism: State Transformation in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Güran, Mehmet Cahit. «The Political Economy of Privatization in Turkey: An Evaluation.» in: Tamer Çetin and Fuat Oğuz (eds.). *The Political Economy of Regulation in Turkey*. New York: Springer Science and Business Media, 2011.

Nasr, Vail R. *The Rise of Islamic Capitalism: Why the New Muslim Middle Class is the Key to Defeating Extremism*. London: Free Press, 2010.

Navaro-Yashin, Yael. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

الفصل العاشر

الحاكمية في فكر الحركة الإسلامية
بعد الربيع العربي
بين الخفاء والتجلي
مدخل إلى تفكيك أنموذج ثيوقراطي
(دراسة في الحالة المغربية)

محمد همام

أربك الاستخدام اللفظي العام لمفهوم «الحاكمية» الذهنية الإسلامية، وخيّم على خطط الحركات الإسلامية وعلى مشروعاتها السياسية ورؤاها الفكرية، فحدثت انحرافات عقلية وفكرية وسلوكية، نتجت من ظن كثيرين من أعضاء الحركات الإسلامية أنهم يجسدون بمشروعاتهم السياسية «حكم الله»، وأنهم «خلفاء» الله في الأرض؛ فاستبيحت الحقوق، وسقط إسلاميون مناضلون شرفاء في أغلاط فادحة، ودافعوا عن أطروحات فكرية تحصر العقلية الإسلامية في إطار ظواهر النصوص، في غياب أي استيعاب منهجي للقرآن الكريم، ولـ «ماورائيات» النصوص، أو على الأقل «مقاصدها». واستخدمت «الحاكمية» كمفهوم تحريضي عند عدد من الفصائل الإسلامية لعرض ما تراه «مشروعًا إسلاميًا»، في الحكم والسلطة.

أمام الدور الذي أصبحت الحركات الإسلامية تضطلع به، في خضم الربيع الديمقراطي، صار لزامًا على كل غيور على هذه الحركات وكل حريص على مصلحة الوطن والأمة، أن يساهم في تجاوز مفهوم الحاكمية، كأطروحة فكرية وسياسية وحركية مغلوطة، من خلال مقاربة فلسفية، ذات نزوع نقدي، تتجاوز الفكر اللاهوتي والوضعي أيضًا، في إطار تفاعل بين الغيب (الدين) بكامل مطلقيته مع مطلق الوجود الإنساني، ومطلق الوجود الطبيعي.

تسعى هذه الدراسة إلى التنبيه لضرورة تغيير الحركات الإسلامية استراتيجيتها الذهنية للمساهمة الفاعلة والإيجابية في إنجاز مهمات التحرير والديمقراطية، في خضم الربيع الديمقراطي، مع الفاعلين في مجتمعاتها، موالين أو معارضين، عبر إحداث تحولات نوعية في بنيتها الذهنية والحركية التي كانت منحصرة بكاملها في تكوين الجماعة وبناء التنظيم، والانتقال إلى التعامل المفتوح والمبدع مع قوانين الحركة الاجتماعية والتاريخية والثقافية، ومع اتجاهاتها المتنوعة.

ينطلق هذا الجهد النقدي الذي ننجزه في هذه الدراسة، من فرضية مستوحاة من الأعمال الفكرية للمفكر العربي محمد أبي القاسم حاج حمد[1]؛ وتقوم على أن القرآن الكريم يتضمن أشكالًا متعددة من الخطاب الإلهي الذي يستجيب لحالات التكوين البشري المتنوعة، سواء أتمّ ذلك في إطار الأحادية أم التعدد[2]. وهو ما خفي على الحركات الإسلامية لتهاونها بتطوير القدرة المنهجية للتمييز بين الناس والمؤمنين والمسلمين، كما لم تنتبه هذه الحركات، في شقها الفكري، للبعد التاريخي التحقيبي في الخطاب الإلهي، البعد الذي يميز بين حالات الأمم وتشريعاتها، فأسقط الخطاب الفقهي والفكري والحركي للحركات الإسلامية تشريعات الأمم الأخرى على المسلمين[3]، بل أسقط مفاهيم توراتية عن «التكفير» على المفهوم الإسلامي القائم على «التزكية والتطهير والعمران»[4]. وحولت هذه الحركات، من دون وعي، عالمية الإسلام إلى مجتمعات انغلاق تلمودي غير قابلة للتعايش مع أقوام رمتهم بـ «الجاهلية»[5].

يعني هذا أن العقل الإسلامي في حاجة ماسة إلى تجديد آليات اشتغاله، وإنجاز قرارات جديدة تستمد من مرجعية القرآن الكريم الكونية، مع استثمار المناهج العلمية المعاصرة، وتفكيك الأنموذج الثيوقراطي الذي يغشى أفكارها وتصوراتها، والقائم على وعي خاطئ بـ «الحاكمية». هذا المفهوم الذي سنفكك

---

(1) وهو مفكّر سوداني (1943-2004). انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد: **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية** (بيروت: منشورات دار الهادي، 2004)، و**منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، قضايا إسلامية معاصرة (بيروت: منشورات دار الهادي، 2008، ودار الساقي، 2010).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن** (بيروت: منشورات دار الهادي، 2004)، ص 330-331.

(3) المصدر نفسه، ص 102.

(4) محمد أبو القاسم حاج حمد، **القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية** (بيروت: دار الساقي، 2011)، ص 117-118.

(5) وَرَدَ في الرؤية التربوية لحركة التوحيد والإصلاح المغربية ما يلي: «ففي هذه المجتمعات الإسلامية إسلام واستقامة وصلاح والتزام، وفيها أيضًا كفر وفسوق وفساد وجهل وانحلال». انظر: حركة التوحيد والإصلاح: **الرؤية التربوية** (الرباط: طوب بريس، ربيع الآخر 1421هـ/ 2000م)، ص 5. الأمر الذي يعني أن النزعة الاتهامية للمجتمع مستقرة في البنية الذهنية لهذه الحركات.

دلالاته وتمثلاته في فكر الحركات الإسلامية، من خلال تتبع نموه وانتشاره في الخطاب القرآني وفق فرضية الدراسة.

تجليات مفهوم الحاكمية في فكر الحركات الإسلامية

يعتبر المفكر الإسلامي الهندي أبو الأعلى المودودي (1903-1979) أول من صاغ فكرة «الحاكمية» بمضمونها الثيوقراطي في داخل الفكر الإسلامي الحديث. وقدمها كأطروحة متكاملة في الإطار السياسي والاجتماعي والقانوني، تقوم على منظومة عقائدية صلبة ومتماسكة، وتجسد ذلك في جل كتبه الفكرية والسياسية[6]. وتأثر بأطروحة المودودي، الكاتب الإسلامي والأديب سيد قطب (1906-1966)، من خلال كتبه[7]، وتأثر كتّاب آخرون بالاثنين كمحمد قطب[8]، كما أخذت عن أطروحته حركات إسلامية في بلدان عربية كثيرة من بينها المغرب[9]. فمن خلال أطروحة المودودي ثم سيد قطب في السياق العربي، بدأت تبرز في كتابات الإسلاميين مقولات «الجاهلية»[10]، و«تكفير» المجتمعات

---

(6) من أبرز هذه الكتب التي اعتمدناها في البحث، انظر: أبو الأعلى المودودي: **الحكومة الإسلامية**، ترجمة أحمد إدريس (القاهرة: المختار الإسلامي، 1977)، **ونظرية الإسلام السياسية** (القاهرة: لجنة الشباب المسلم، 1951)، **ومفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**.

(7) خصوصًا، الأجزاء الأخيرة من تفسيره **في ظلال القرآن**، التي كتبها في السجن، وكتابه المشهور **معالم في الطريق**.

(8) في كتابه **جاهلية القرن العشرين**، وكتاب **هل نحن مسلمون**.

(9) سيكون تركيزنا في هذا البحث على «حركة التوحيد والإصلاح المغربية» التي تعرّف نفسها بأنها «حركة دعوة إلى الله عز وجل، وتكتل وتنظيم للإسهام في إقامة الدين، وهو عند الله الإسلام». انظر: حركة التوحيد والإصلاح: **الرؤية الدعوية**، ص 3.

لمعرفة المزيد عن حركة التوحيد والإصلاح، انظر: مجموعة مؤلفين، **عشر سنوات من التوحيد والإصلاح، البناء والكسب، التطلعات والتحديات، الإشراف والتنسيق**، مراجعة محمد يتيم (الرباط: طوب بريس، 2006).

(10) يعرّف سيد قطب الجاهلية بقوله: «إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية لا تخفف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية المهمة وهذا الإبداع المادي الفائق». ويربط الجاهلية بـ «الحاكمية الإلهية» بقوله: «وهذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية للبشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابًا لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة». انظر: سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: منشورات مكتبة وهبة، 1964)، ص 9-10.

المسلمة، والهجوم الشرس، من منظور عقائدي حاد، على كل ما هو غربي، و«غير إسلامي». وما زالت كتابات المودودي وسيد قطب تمارس تأثيرها في كثير من الحركات الإسلامية، وفي كتّاب إسلاميين كثر؛ فالمطّلع على عدد من كتابات الإسلاميين، خصوصًا ما يتعلق منها بالدولة وبوسائل التشريع، وكذلك بمجموعة من البرامج التأهيلية والدعوية لأعضاء هذه الجماعات، يجدها مغطاة بطابع دعائي تربوي وبشك مفرط في كل ما هو «غير إسلامي»، مع التفريط في الفهم المنهجي والاستيعاب المركب لقوانين التغير والتطور التي يخضع لها الاجتماع البشري[11].

تنطلق أطروحة المودودي من أن الله ليس مجرد خالق فحسب، وإنما هو حاكم كذلك وآمر؛ وهو خلق، ولم يهب أحدًا من الناس حق تنفيذ حكمه فيهم[12]. وبناء عليه فليس «الخليفة»، وفق هذه الأطروحة، إلا منفذًا للقانون الإلهي، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ﴾[13]، فالحاكم هو خليفة الله في الأرض![14]. بل يذهب المودودي إلى أن «دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو يسنَّ قانونًا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك مختص بالله وحده،

---

(11) انظر مثلًا: الرؤية التربوية لحركة التوحيد والإصلاح المغربية؛ إذ تجعل هدفها التربوي «أن يصير الإنسان عبدًا لله بإرادته في أعماله الاختيارية كما هو عبد له في الجانب غير الإرادي من حياته، فيخرج من داعية هواه إلى طاعة ربه ومولاه ويصبح بذلك كامل العبودية لله وحده لا شريك له». انظر: حركة التوحيد والإصلاح: الرؤية التربوية، ص 17.

لن يستغرب الباحث هذا الخطاب المكرّس للحاكمية الإلهية، إذا ما علم أن هذه الوثيقة التربوية للحركة تصرح بأن من مصادرها التربوية يوجد اسم أبي الأعلى المودودي؛ تستفيد الحركة من «تجربتهم التربوية وتستأنس بلوائحهم وبرامجهم ونظام جماعاتهم ووسائلهم التي طبقوها في تربية أبناء مجتمعهم» (ص 28). ويوجد كذلك سيد قطب بكتابيه: هذا الدين، والمستقبل لهذا الدين، من بين المصادر الأساسية في البرنامج التكويني الأساسي لطلبة التوحيد والإصلاح. انظر: منظمة التجديد الطلابي: **برنامج التكوين الأساسي** (الرباط: طوب بريس، 2006)، ص 30، ومحمد قطب، **الإنسان بين المادية والإسلام** (القاهرة: دار الشروق، 1905)، ص 38.

(12) المودودي، **الحكومة الإسلامية**، ص 116.

(13) **القرآن الكريم**، «سورة النور،» الآية 55.

(14) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص 49.

ولا يشاركه فيه غيره». وبناء عليه تكون الخصائص الأولى «للدولة الإسلامية» في منظور المودودي كالآتي:

- ليس لفرد أو أسرة أو طبقة، أو للناس في الوطن، أي نصيب من الحاكمية؛ إذ الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته، والناس رعايا في مملكته العظيمة.

- ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعًا، ولو اجتمعوا، لا يستطيعون أن يشرّعوا قانونًا.

- لا تؤسس الدولة الإسلامية إلا على القانون الذي جاء به النبي من عند الله، مهما تغيرت الأوضاع والأحوال[15]؛ فالحاكمية في الإسلام، وفق هذا المنظور، خالصة لله وحده. بل يذهب المودودي إلى أن عقيدة التوحيد في الإسلام ذات مضمون سياسي وقانوني يقول إن الله تعالى هو الحاكم بذاته وأصله[16]، ومهمة الإنسان هي تنفيذ مشيئة الله المالك ورغبته؛ «فليس لأي فرد قيد ذرّة من سلطات الحكم (...) وأي شخص أو جماعة يدعي لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية في ظل هذا النظام الكوني المركزي الذي تدبر كل السلطات فيه يد واحدة، هو ولا ريب سارد في الإفك والبهتان»[17]. لذلك يصبح لفظ «الإله» واصطلاح «الحاكمية» اسمين لحقيقة واحدة في أطروحة المودودي[18].

---

(15) المصدر نفسه، ص 31-32.

(16) المودودي، الحكومة الإسلامية، ص 81-82.

(17) المصدر نفسه، ص 116.

(18) المصدر نفسه، ص 65.

هذا التصوّر المغلق الذي يقدّمه المودودي تسرّب إلى أفكار الحركة الإسلامية المغربية وتصوّراتها؛ ففي ميثاق حركة التوحيد والإصلاح المغربية، يجري تصريف هذه الأفكار بمقولات معاصرة؛ مثل القول أن تكون السياسات العامة للدولة متّفقة مع مبادئ الإسلام ومقاصده، والدعوة إلى إلغاء القوانين الوضعية المخالفة للشؤون التشريعية والقضائية الإسلامية؛ ويتمّ الاستدلال على هذه الدعوة في الميثاق، بقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّـهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّـهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 49].

بل يذهب الميثاق إلى حدود قصوى في تكريس الحاكمية الإلهية بالقول إن الدولة هي المنفذة لشرع الله تعالى وأحكامه، وهي التي تكون الحاكمية العليا فيها لشرع الله؛ فهدف الحركة أن تكون =

انتقد المفكر الإسلامي محمد عمارة أطروحة المودودي[19]، من منطلق أنه جرد الإنسان من كل حق في الأمر والتشريع والتقنين بل التنفيذ؛ سواء أكان فردًا أم جماعة بل حتى الأمة. ويعتبر الخلافة حاكمية، وأفرد الله بكل ألوان الحاكمية الدنيوية إلى جانب الدينية والطبيعية، وفي شؤون الإنسان الاختيارية. فالأمة، في نظر محمد عمارة، وفق هذا التصور الرهيب، مجردة من جميع السلطات، الأمر الذي يحوّل الدولة أنموذجًا ثيوقراطيًا مغلقًا في إطار ما يسميه عمارة «حتمية إلهية»، تسلب الإنسان إرادته بل تلغيها. كما أخذ محمد عمارة على المودودي إقامته تناقضًا مفتعلًا بين «حاكمية الله» و«حاكمية الإنسان»، هذه الأخيرة المقيدة في نظر عمارة بالحاكمية الإلهية، ما يجعل عمارة يتوافق في النهاية مع أطروحة المودودي الذي يربط حدود التصرف البشري بالخلافة عن الله بـ«ظواهر النصوص» و«ألفاظ الأحكام»، من خلال آليات التأويل والقياس والاستحسان.

على الرغم من جرأة النقد التي ميزت تعامل محمد عمارة مع المتن الفكري للمودودي وتصوره المغلوط للحاكمية، فإنه كان نقدًا محدودًا؛ لأنه لم يتخلص من التقابل المضمر الذي يسكن الكتابات الإسلامية بين «الحاكمية الإلهية»، و«الحاكمية البشرية» أو «الحاكمية الوضعية»، الأمر الذي يعمّق البعد التميزي للحركات الإسلامية، في عمومها، عن الأطياف الأخرى في المجتمع؛ باعتبارها المجسد الأوحد، في ذاتها وفي تكوينها، «للحاكمية الإلهية»؛ بل توشك بعض الفصائل الإسلامية أن تعتبر أطرها التنظيمية، ومرجعياتها الفكرية والحركية، «مدينة الله»، وإطارات الآخرين ومرجعياتهم «مدن الشيطان»![20] ويتمدد هذا

= الدولة التي تدعو إليها بهذه المواصفات. انظر: ميثاق حركة التوحيد والإصلاح (الرباط: طوب بريس، 1998)، ص 44-47.

(19) محمد عمارة، «نظرية الحاكمية الإلهية في فكر أبي الأعلى المودودي،» ورقة قُدِّمَت إلى: ندوة إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991).

(20) ممّا رسخ هذا النزوع الانكفائي والتميّزي في الحركات الإسلامية، وما زال إلى اليوم، التخريجات النظرية لسيد قطب لمفهوم «العزلة الشعورية» والتجميعية للحركة أو التنظيم، في إطار رؤية سيكولوجية تقوم على «الاستعلاء الإيماني»، وهي رؤية تحلم ببناء «طليعة مؤمنة» على أساس فكر صفوي طليعي متشرب، من دون وعي، أساسيات الشيعة المضطهدة، ومبشرة باستعلاء وتميز من الناس ومن الجاهلية. انظر: عبد الله فهد النفيسي، «الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: محاولة تقويمية،» المستقبل العربي، السنة 17، العدد 186 (آب/ أغسطس 1994)، ص 115-118. =

التصور المستبطن ليسبغ على التنظيم الحركي مشروعية التصرف بـ «اسم الله وحاكميته»، وقد يفضي هذا التصور والسلوك ببعض التنظيمات الإسلامية إلى استباحة الأنفس والدماء والأموال «براحة ضمير تامة»، ما دام سلوكًا مؤسسًا على «المشروعية الإلهية»، لمواجهة: الجاهلية/الكفر/العلمانية... ففي هذه الحالة تصبح «الحاكمية الإلهية»، بتعبير محمد عمارة، وفق ما رسخته أطروحة المودودي التي صمدت أمام النقد المحدود الموجه إليها من داخل الفكر الإسلامي، هي نوع من «الجاهلية» و«الحرب على الله» و«على رسوله»، و«بغي» و«فساد في الأرض». لذا تجب مقاومتها، وفق ما يفهمه دعاة «الحاكمية الإلهية»، كالمودودي وسيد قطب، ومن ورائهم، قطاع واسع من الحركات الإسلامية، من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[21] ومن خلال فهم هذه الآية، في ظلال مفهوم الحاكمية الذي رسخته أطروحة المودودي وسيد قطب، أصبحت «الحاكمية الإلهية» هي النقيض الحتمي «للحاكمية الإنسانية»، أو «الحاكمية الوضعية»؛ حاكمية إنسانية هي نتاج الذكاء البشري والكسب الفكري والاجتماعي في الحياة. وهي عند دعاة «الحاكمية

= هذا المفهوم السيكولوجي أي «الرفقة الإيمانية»، جعلته حركة التوحيد والإصلاح المغربية من إيجابياتها التربوية؛ من خلال «وجود وحدة فكرية وشعورية بين أبناء الحركة، واجتماعهم على الحب في الله والأخوة الإيمانية». انظر: حركة التوحيد والإصلاح: الرؤية التربوية، ص 7.

بل إن الحركة طوّرت مفهومًا لإطار أو رابطة ذات طبيعة أيديولوجية مغلقة، سمتها «الجبهة الدينية»؛ أي كل العاملين في ساحة العمل الإسلامي رسميين أو شعبيين، إضافة إلى مظاهر التدين المختلفة في المؤسسات والقوانين والعادات والتقاليد الاجتماعية. واعتبرت أن المبدأ العام الذي ينبغي أن يحكم نظرتها إلى مكونات هذه الجبهة هو مبدأ «الولاء والنصرة» وتنسيق الجهد وتضامن المكونات، «لمواجهة مظاهر الانحلال والعلمنة في إطار المبدأ الإسلامي (...) انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا». انظر: حركة التوحيد والإصلاح: الرؤية السياسية (الرباط: طوب بريس، 2003)، ص 39-40.

بل إن العلاقة بين الحركة والأحزاب الأخرى غير الإسلامية علاقة، في نظرها، دعوية، تسعى إلى رفع مستوى التدين في داخل الأحزاب. انظر: حركة التوحيد والإصلاح: الرؤية السياسية، ص 40.

يمكن الرجوع إلى مفهوم «الاعتزاز بالانتماء»، بنزعة تميّزية في كتاب رئيس حركة التوحيد والإصلاح المهندس محمد الحمداوي. انظر: محمد الحمداوي، الرسالية في العمل الإسلامي: استيعاب ومرافعة (الرباط: منشورات حركة التوحيد والإصلاح، 2008)، ص 89.

(21) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 33.

الإلهية» غير ملتزمة الشرع الإلهي، وقد تسمى «وضعية» أو «علمانية»، وقد يستدعي المصطلح القديم «الجاهلية»، وفق ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[22] فيقع الترادف في كثير من الكتابات «الإسلامية»، بين العلمانية والجاهلية، وقد تترادف العلمانية مع الكفر، كما ترادفت في القديم الجاهلية مع الشرك، الأمر الذي كرّس ثنائيات حادة في المجتمع العربي اليوم بين «الإسلاميين»، و«العلمانيين». عندها يجد المجتمع نفسه بين اختيارين متناقضين: «الاختيار الإسلامي» و«الاختيار العلماني»، وهما اختياران مرتبطان بجذور فكرية تتعلق بمفهوم «الحاكمية»؛ أي: إما «حاكمية إلهية» وإما «حاكمية بشرية»؛ «حاكمية إلهية» بمنطق جبري لاهوتي صارم في مقابل «حاكمية بشرية» بمنطق علماني مفارق للدين.

أسقط هذا التقاطب الثنائي الحاد الفكر الإسلامي المعاصر في مجادلات أبعدته عن صلب دلالات مفهوم الحاكمية في القرآن الكريم نفسه. لذا تقتضي المقاربة التحليلية تفكيك هذا المفهوم، عبر استنطاق القرآن في شأن حاكمية الله، ما هي؟ وكيف تكون؟ وعلاقة البشر بها؟ وما هي متعلقاتها؟ وما معنى: «إن الحكم إلا لله»؟ فالمتأمل في نصوص المودودي وسيد قطب، على الخصوص، يجد أنهما وقعا في تجاوزات كثيرة، في التعامل مع مفهوم «الحاكمية»، بل أشاعا وسط المسلمين دلالات ليست من دينهم ومنهجهم من دون أن يدركا ذلك، مع أن القرآن الكريم يصرح بأن لكل شرعة ومنهاجًا؛ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّـهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[23].

في هذا السياق النقدي، يقدّم محمد أبو القاسم حاج حمد، أطروحة نقيضًا لما وصل إليه المودودي وسيد قطب، في معنى «الحاكمية الإلهية»، كما يتجاوز نقد محمد عمارة. ويقوم هذا التصور على أنه ليس المقصود بالحاكمية التزام شرع الله، أو ردّ التشريع إلى الله، أو قيام خليفة، أو سلطة دينية تنوب عنه في الأرض؛ إذ ليس للحاكمية الإلهية، في نظر حاج حمد، أي علاقة بهذه المعاني التي افترضها المودودي وسيد قطب، وشكلت أنموذجًا معرفيًا ثابتًا للحركات الإسلامية المعاصرة.

(22) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 50.

(23) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 48.

رسم هذا الأنموذج المعرفي القائم على «الحاكمية الإلهية» لوحة قاتمة في الذهنية الإسلامية، وشحنها بمركبات ذاتية وعصابية، تقوم على التقابل المنطقي الميكانيكي الصارم والبسيط ثم تنتهي إلى الغلو والمفاصلة والاصطدام؛ أي تنطلق من فهم مبسط للحاكمية الإلهية ينتهي إلى تكفير الآخرين، والحرب على المخالفين بدعوى الحرب على الجاهليين «العلمانيين»، في استعادة للتجربة التاريخية اليهودية القائمة على الاصطفاء والاستعلاء.

بناء عليه، لم تستطع المقاربات النقدية، من داخل الدائرة الإسلامية، عمارة والقرضاوي وآخرون[24]، الحد من الأثر السلبي لمفهوم الحاكمية، كما رسخها المودودي وسيد قطب، وامتد هذا الأثر إلى جل الحركات الإسلامية، وما زال يؤثر سلبًا في كسبها الفكري وتجربتها السياسية في زمن الربيع الديمقراطي، وما زال يضايق رغبتها في التعامل مع مجتمع متعدد، يقوم على الديمقراطية والمواطنة والاجتهاد الإنساني، فانحصر مشروعها في ميتافيزيقا لاهوتية تنتهي في الأخير إلى دونية الإنسان ودونية العقل والحرية[25]. لذا فالمقاربات

---

(24) من نماذج الكتابات التي تصدّت بالنقد لأطروحة سيد قطب في الحاكمية، انظر: يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر** (الكويت: منشورات دار القلم، 1985)؛ حسن الهضيبي، **دعاة لا قضاة** (الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1977)؛ سالم البهنساوي، **الحكم وقضية تكفير المسلم** (القاهرة: دار الوفاء، 1998)؛ فهمي هويدي، **القرآن والسلطان** (بيروت: دار الشروق، 1981)؛ أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة** (القاهرة: دار الشروق، 1998)، وراشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993).

ينبغي كذلك الإشارة إلى النقاش الفكري الحاد في الوسط الإسلامي في أواسط الثمانينيات، عندما أصدر المستشار عبد الجواد ياسين كتابه المثير للجدل. انظر: عبد الجواد ياسين، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة** (القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1986).

(25) محمد أبو القاسم حاج حمد، «الحركات الدينية: الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة،» في: **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر** (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991)، ص 61.

وبناء عليه ليس غريبًا أن نجد في الرؤية التربوية لحركة التوحيد والإصلاح المغربية، أن من السلبيات التي تلاحظها في الأعضاء المنتظمين: «التراجع في مستوى الجندية والتضحية، والإسراف في ممارسة الحرية على حساب الوفاء بالالتزامات والقيام بالمسؤوليات وأداء الواجبات». انظر: حركة التوحيد والإصلاح: **الرؤية التربوية**، ص 8.

كما نجد في رؤيتها السياسية مؤشرات على النظرة الدونية إلى الناس؛ فهي تصرّ على أن علاقتها بالشعب تقوم على حاجته إلى التربية وإصلاح العقيدة والتصورات والأخلاق، «ليكون قابلًا لتحكيم شرع الله في جميع شأنه». انظر: حركة التوحيد والإصلاح: **الرؤية السياسية**، ص 41. =

«الوسطية»، و«التوفيقية»، ذات المنحى النقدي من داخل الفكر الإسلامي، لم تستطع تفكيك التصور المغلوط لمفهوم الحاكمية، لأنها تقف على نصوص متماثلة، ويقع الاختلاف في كيفية الطرح واعتماد الوسائل فحسب، من دون العمل على ضبط المفاهيم والمداخل والغايات، وهو الأداة الأساسية للتخلص من تداعيات المنطق الميكانيكي التقابلي الصارم الذي رسّخه مفهوم الحاكمية، كما وضعه المودودي وسيد قطب، وهو مطلب ملح، خصوصًا أن الحركات الإسلامية وجدت نفسها اليوم في قمة السلطة السياسية، الأمر الذي يتطلب إبداعًا فكريًا إسلاميًا نقديًا يعطي مساحة واسعة للرابطة الوطنية والتعدد السياسي والفكري والحرية الفردية والتخلص من منطق التقابل الضدي بين «الطبيعة الإلهية» و«الطبيعة البشرية»[26]. فما هي المستويات الدلالية لمفهوم الحاكمية كما وردت في القرآن الكريم؟

= لذلك ستصبح الحملة الشرسة مبرّرة ضدّ التيار النقدي في الحركة، وتزعّمها رئيسها المهندس محمد الحمداوي، وفي كتابه الرسالية في العمل الإسلامي: استيعاب ومدافعة، اتهم المطالبين بالحرية في التنظيم بالباحثين عن «شرعية الناقد» أو «شرعية الغاضب» أو «المدافع عن الأقليات»، الأمر الذي يزيد حساسيات الحركات الإسلامية من الحرية والنقد والفكر. انظر: محمد الحمداوي، **الرسالية في العمل الإسلامي: استيعاب ومدافعة** (بيروت: دار الكلمة، 2014)، ص 115-118.

(26) قدّم الأستاذ هشام أحمد عوض جعفر، دراسة قيّمة في كتابه **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**، لكنه لم يميّز بين مستويات «الحاكمية» في القرآن الكريم، كما عالج الكثير من الآراء والمواقف والنصوص، بعقلية الباحث المحافظ، كما ذكر الدكتور طه جابر العلواني، في تقديمه الكتاب (ص 30)، لكنه استطاع التخفيف من الكثير من التصورات السائدة والمغلوطة لمفهوم الحاكمية في كتابات إسلامية عدة، مع أنه يمزج بين «حاكمية الاستخلاف» ومفهوم الاستخلاف عمومًا، والفرق بين المستويين شاسع. انظر: هشام أحمد عوض جعفر، **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ 14، قضايا الفكر الإسلامي (فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، ص 125.

هذا الأمر الذي انتبه إليه لؤي صافي، فذكر أن القرآن ربط الخلافة بالأمة لا بالفرد، وهو تخريج لا يعالج المشكلة. انظر: لؤي صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي؛ 11 (فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ص 107.

كما لم تعالج المشكلة مقولة: «التحديد المكاني - التشريعي» لدولة الخلافة. انظر: سعيد بنسعيد العلوي، **دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند أبي حسن الماوردي**، سلسلة رسائل وأطروحات؛ 61، ط 2 (الرباط: منشورات جامعة محمد الخامس؛ أكدال: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010)، ص 178.

1- الحاكمية الإلهية

ظل معنى «الحاكمية الإلهية» مجال استقطاب بين الإسلاميين والعلمانيين؛ لأن الإسلاميين يسقطون عليه مفهومهم عن الجبرية بمنطق لاهوتي ضيق، ويرفضه العلمانيون كأن الله يمارس الحاكمية بطبيعة إنسانية وكيفية بشرية منافسة. فالجبريون اللاهوتيون يرون أن التشريعات الدينية علامة على الحاكمية الإلهية، وفي المقابل يتشبث العلمانيون بحاكمية البشر الوضعية العلمانية، فينشأ الصراع والتمايز بين الفريقين. وفي هذا السياق، يرى حاج حمد أن الحاكمية الإلهية حيث ترتبط بالتشريع وبالمنطق الجبري اللاهوتي يتخذ فيها الفعل الإلهي أشكالًا محددة؛ فالله يتولى بنفسه قيادة المجتمع، ويمارس المسؤولية المباشرة بلا نيابة ولا مؤسسة دستورية أو سياسية، ولا ملك ولا رئيس، لكن أنبياء يأخذون التعليمات اليومية وينفذونها، أو أن يحدد الله لحاكميته أرضًا تكون مقدسة بحكم ولايته المباشرة عنها وعلى شعبها، وفي هذه الحالة يمارس الله تعالى خوارق العطاء بالهيمنة على الطبيعة وعلى الإنسان؛ مثل: انفلاق البحر إذا حوصر شعبه، ويظلله بالغمام إذا سار في الصحراء، وينزل عليه المن والسلوى، وينبجس الماء من الصخر إذا عطش؛ ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾[27]، ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾[28]، وعند كل خطيئة يقابلها عقاب صارم، وفق شرعة الأصر والأغلال، وفي إطار ميثاق وعهد؛ إذ رفع فوقهم الطور، ومسخهم قردة، وحرم عليهم بظلمهم طيبات ما أحلّ لهم (سورة البقرة: 63-66 وسورة النساء: 154-161). فالحاكمية الإلهية، في هذه الحالة، يتكافأ فيها العطاء الخارق والعقاب الصارم[29]. وهذا التصور الخاص للحاكمية الإلهية يجعلها تعني في هذه المقاربة: «حكم الله المباشر للناس»؛ حكم يقوم على هيمنة مباشرة على الإنسان وعلى الطبيعة في آن واحد، والتصرف فيهما بشكل محسوس وملموس، ومن وراء حجاب. ويذهب

(27) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 50.

(28) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 60.

(29) محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية (بيروت: دار الساقي، 2010)، ص 32-33، والقرآن والمتغيرات، ص 112.

حاج حمد إلى أن الله تعالى مارس هذا النوع من الحاكمية مدة أربعة قرون؛ منذ أن أخرج بني إسرائيل من «الأسر الفرعوني»، وبعدما صب عذاباته على فرعون وقومه، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾[30]، وقوله: ﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾[31] فهذا المفهوم للحاكمية أي «الحاكمية الإلهية» الذي ارتبطت به الآيات الدالة عليها، وشكلت مرتكز العقل الإسلامي الفقهي والحركي[32]، كانت تتعلق باللحظة التاريخية الإسرائيلية، وأما تنزيلها على اللحظة الإسلامية فأحدث شروخًا عميقة في الضمير الإيماني عند المسلمين، الأمر الذي جسده النقاش الكلامي الصاخب في قضايا الجبر والاختيار. فتقديس الأرض وتفضيل الشعب، مما اختص به بنو إسرائيل في لحظة تاريخية محددة، يوحيان بطرح تساؤلات معقدة ومتضايقة من تمايز كهذا بين الناس والشعوب والأراضي. مع أن آيات كثيرة، مثلًا سورة البقرة الآيات 93-105 في القرآن الكريم، تصف بني إسرائيل بالفسق والضلال والظلم والعداء لله والأنبياء ونبذ العهد واتّباع الشياطين. فعدم إدراك العقل الديني الكلامي لطبيعة التفضيل المرتبط بخصائص مرحلة، وهي «الحاكمية الإلهية»، هو الذي جعله يعمم التفضيل على الخصائص التكوينية الذاتية، مع أن ارتباط التجربة الإسرائيلية بحاكمية الله المباشرة هو الذي اقتضى تقديس الأرض[33] وتفضيل الشعب[34]. فمجتمع الحاكمية الإلهية مجتمع ارتبط بلحظة تاريخية سابقة تتعلق ببني إسرائيل؛ وفَّر لهم الله خارق العطاء ورغد العيش، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا

---

(30) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية 133.

(31) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية 137.

(32) الآيات المعنية من القرآن الكريم: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ («سورة المائدة،» الآية 44)، و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ («سورة المائدة،» الآية 47)، و﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ («سورة المائدة،» الآية 48)، و﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّـهِ﴾ («سورة الأنعام،» الآية 57).

(33) كما في الآية القرآنية على لسان موسى: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّـهُ لَكُمْ﴾ («سورة المائدة،» الآية 21).

(34) كما في الآية القرآنية: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ («سورة البقرة،» الآيتان 47 و122).

الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾[35]، وهم الذين قال لهم الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[36] وليس المسلمون!

2- حاكمية الاستخلاف

استعمل مفهوم «الخلافة» و«الخليفة» و«الاستخلاف»، خطأ، في نظر حاج حمد. كما استعمل مفهوم «الحاكمية الإلهية» من دون البحث في متعلقات المفهوم ودلالاتها الكلية في القرآن الكريم، حتى ظن أن استخلاف الإنسان في الأرض، أي إنسان، دلالة على هذا الاستخلاف. ولذا جعلت الحركات الإسلامية المعاصرة من أهدافها الكبرى إقامة الخلافة[37]، مع أن للاستخلاف دلالة خصوصية؛ إذ الناس مستخلفون في الأرض، لكنهم ليسوا خلفاء الله. وخليفة الله له مقتضياته ومتعلقاته وشروطه ضمن حاكمية أعقبت الحاكمية الإلهية الخاصة بالمرحلة الإسرائيلية الأول. وتسمى هذه الحاكمية «حاكمية الاستخلاف»؛ مورست على عهدي داوود وسليمان، وابتدأت منذ اختار الله طالوت ملكًا؛ مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّـهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾[38]. وباختيار طالوت رفع

---

(35) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 58.

(36) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 45.

إلى ذلك ذهبت أغلبية التفاسير القديمة والحديثة: (ابن كثير والطبري والسيوطي والطاهر بن عاشور)، لكن تفاسيرهم لم تترجم وعيًا منهجيًا وتاريخيًا بالمعطى التحقيبي في القرآن الكريم، فتم سحب دلالات الآيات واتجاهاتها على المسلمين، فترسخت عندهم مقولات «الحاكمية الإلهية»، المنتهية إلى الجبرية اللاهوتية، وهي التي أعاد صوغها المودودي وسيد قطب، واستبطنتها الحركات الإسلامية المعاصرة، في قالب جديد ومعاصر.

(37) تعتبر حركة التوحيد والإصلاح المغربية، الخلافة على منهج النبوة واجبة، لأنها اقتداء بالنبوة في تمام التجرد والاتباع لأمر الله سبحانه، والتصرف وفق مراد الله في الأموال والأرزاق وغيرها. انظر: حركة التوحيد والإصلاح: الرؤية السياسية، ص 8.

تمزج في رؤيتها للخلافة بين حاكمية الاستخلاف، الخاصة، والحاكمية البشرية التي تسميها «حاكمية الكتاب» (ص 9). وتبني هذه الحركة رؤيتها للخلافة على فتاوى ابن تيمية في القول بوجوب خلافة النبوة (ص 8). وبناء عليه تكون (الخلافة على منهج النبوة) بالنسبة إلى الحركة هي الأصل الشرعي الأمثل المطلوب إقامته في مضمار الحكم، لأن الملك ورد في الأحاديث النبوية في مقام الذم (ص 16-17).

(38) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 247.

الله هيمنته المباشرة على الإنسان وعلى الطبيعة، وأصبح يمارس دوره (غيبيًا)؛ إذ بدأ الوعي يتشكل بـ «التعلق الغيبي» بالله وبفعله خارج دائرة المحسوسات والمنظورات. لكن تدخّل الله يكون عبر تسخير الإنسان والطبيعة للخليفة المختار. والخليفة يكون موصولًا بالله عبر الإلهام والإيحاء، واختاره الله ولم يختره الناس، عندها تكون الخلافة «اختيارًا إلهيًا» ومرتبطة بترشيد إلهي وتسخير إلهي، وليست، كما شاع في الكتابات الإسلامية، مجرد ممارسة دينية بموجب شرع الله وباختيار بشري؛ وهو ما يوضحه القرآن الكريم، إذ جاء فيه: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّـهِ﴾[39]. ففي «حاكمية الاستخلاف»، بصفتها مرحلةً وسطى بين مرحلة «الحاكمية الإلهية» و«الحاكمية البشرية» التي ترجع إلى الإنسان، يتم الجمع في مرحلة «حاكمية الاستخلاف» بين الملك والنبوة في إطار ترشيد وتوجيه إلهيين يأخذان طابع «التفهيم» و«الإيحاء»، وهو تدخل إلهي غير مباشر، مع بداية التحول من «الهيمنة الإلهية» إلى منطق «التّسخير». ويحمل هذا التحول بعض معاني «التفويض الإلهي» للإنسان للسيطرة على الطبيعة وعلى الكائنات، سواء أكانت مرئية كالطير أم غير مرئية كالجن. وكانت مرحلة «حاكمية الاستخلاف» ضرورية لأن الذهنية الإيمانية، في الحالة الإسرائيلية، لم تكن مهيّأة كي تمضي بعيدًا في التعلق بالله غيبيًا، كالحالة الإسلامية، لذا ارتبط الملك أو الخلافة بالتسمية الإلهية؛ فمرحلة «حاكمية الاستخلاف» كانت تمرينًا على «الدرس الغيبي» للانخراط في اللحظة الأخيرة، وهي «الحاكمية البشرية» التي يتحمل فيها الإنسان مسؤوليته، مع خاتم الأنبياء والمرسلين.

لذا، مفهوم الخليفة الذي تتشبث به الحركات الإسلامية ينتمي إلى مرحلة تاريخية سابقة ذات خصوصيات محددة، ولا علاقة لها باللحظة الإسلامية التي تقوم على «الحاكمية البشرية»، وإلا يلزم أن يكون الخليفة مختارًا من الله بالتسمية، وتسخَّر له الطبيعة والطير محشورة ويُعلم منطق الطير، ويسخر له الجند من الجن والإنس، ويعرف لغة النمل، وتسخر له الريح بأمره، ويلين له الحديد، ويسيل له القطر، وإذا غمضت عليه مسألة تدخّل الله فأفهمها له باعتباره خليفته مثل ما حصل

(39) القرآن الكريم، «سورة ص،» الآية 26.

مع سليمان، وكذلك حين أخطأ سليمان أرسل الله إليه من يتسور المحراب ويراجع معه الحكم[40]. كلها آليات سلطة، غير طبيعية، يمتلكها الخليفة عن الله في الأرض، خليفة يختاره الله، ويصرف إليه من مظاهر قوته وجبروته ما يشاء.

الخلافة في هذه الحالة، ليست سلطة سياسية، كما يشيع في الكتابات الإسلامية المعاصرة، لكنها «استخلاف كوني»، وهيمنة على البشر وعلى الطبيعة «بتفويض إلهي». وطاعة الخليفة واجبة باعتباره يجسد الاختيار الإلهي. وتجسدت «حاكمية الاستخلاف» مع داود الذي سخر الله له الطبيعة والكائنات، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾[41]. وحصل الأمر نفسه مع سليمان، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ ۞ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾[42]. وقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[43] وقوله: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾[44]. وذكر القرآن الكريم ما سخر لداوود وسليمان معًا، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ ۞ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾[45].

كل هذا يثبت أن الاستخلاف عملية مرتبطة بلحظة تاريخية تالية للحظة الإسرائيلية الأولى، التي حكمتها الإرادة الإلهية مباشرة. ومرحلة «حاكمية

---

(40) كما جاء في: القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآيات 78-81: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ۞ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ۞ وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ ۞ وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾.

(41) المصدر نفسه، «سورة سبأ،» الآية 10.

(42) المصدر نفسه، «سورة سبأ،» الآيتان 12-12.

(43) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية 30.

(44) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية 36.

(45) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية 16.

الاستخلاف»، هي الأخرى مرحلة وسطى، من أجل مرحلة أخيرة هي مرحلة «الحاكمية البشرية» المرتبطة باللحظة الإسلامية، وهي مرحلة تقوم على استرجاع الإنسان لقدراته الإدراكية والعقلية والحدسية وبإرادة حرة خارج أي حتمية لاهوتية أو مادية أو وضعية. كما أن الذين استلهموا أفكار مرحلتي «الحاكمية الإلهية» و«حاكمية الاستخلاف»، إنما فعلوا ذلك، من عند أنفسهم، واصطنعوا تناقضات بين حاكميتين: إلهية وبشرية، الامر الذي ولّد اصطدامات بين رؤيتين: لاهوتية ومادية، ما زلنا نعيش آثارها السلبية في مجتمعاتنا اليوم، من خلال الصراع المحتدم بين الإسلاميين والعلمانيين.

3- الحاكمية البشرية

جاء القرآن الكريم لإرساء دعائم «الحاكمية البشرية»، بوصفها أنموذجًا يخلو من متعلقات وشروط «الحاكمية الإلهية» و«حاكمية الاستخلاف»؛ إذ في مرحلة «الحاكمية البشرية» لا تسخير لجن ولا شق لبحر ولا انبجاس لماء من صخر إذا عطش المسلمون، ولا شق لخندق في الأرض إذا حوصروا، أي لا خوارق عطاء ولا عقاب صارمًا، كما رأينا في مرحلة «الحاكمية الإلهية»، ولا اختيار إلهيًا للخليفة، ولا تسخير للبشر والطبيعة، كما رأينا في مرحلة «حاكمية الاستخلاف».

مرحلة «الحاكمية البشرية» التي كان من المفترض أن تستوعب الحركات الإسلامية أنموذجها المعرفي والمنهجي، هي بداية تعامل مع السنن الوضعية، بعد ختم النبوة، في إطار من المسؤولية والحرية والتفاعل مع مقتضيات العصر، وفي إطار استمرار الحكمة والمنهج الإلهيين، من خلال استخدام جميع ملكات الوعي الإنساني، وإبداع الأنماط الدستورية لأشكال الحكم المستجيبة لإشكالاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، خارج أي منطق لاهوتي جبري «الحاكمية الإلهية» أو ادعاء الإمامة والعصمة بعد ختم النبوة[46]. ففي مرحلة «الحاكمية البشرية» تتسع دائرة التصرف البشري، بقدر اتساع مدارك الإنسان ومعارفه وتفاعله

---

(46) انظر الكثير من ذلك في: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: الجامع لخطب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وحكمه ورسائله، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار إحياء الكتب العلمية، 1959)، ج 19، ص 90.

مع الكون، وتتغير أفكاره ومواقفه بقدر تغير الأزمنة والأمكنة والنيات والمقاصد، وبقدر كدحه في الحياة، ولا ينتظر معجزات ولا تجليًا محسوسًا لله في فعل البشر وفي الطبيعة، في إطار علاقة بالله «غيبية» وليست «حسية».

تندرج «الحاكمية البشرية» في إطار الايمان بالله والتعلق به «غيبيًا» خارج منطق الخوارق؛ فالإنسان مسؤول عن فعله وكسبه، فعل مخلوط بفكر وعرق ودم. والإنسان يحكم نفسه بنفسه، وهذا كنه «ختم النبوة»، في «الأرض المحرمة»، وإنزال الكتاب العظيم (القرآن الكريم)[47]؛ إذ جاءت «الحاكمية البشرية» لتحدِث تحولًا نوعيًا في منطق الوعي الإيماني عند الإنسان، ولتتجاوز ذهنية «الحاكمية الإلهية» و«حاكمية الاستخلاف» التي لم تكن تطيق، بحكم تكوينها العقلي والنفسي، تصور الإله كقدرة محتجبة، لأنه في هذه اللحظة يظهر أضعف من باقي الموجودات التي تعطي الحرارة كالشمس، أو تزمجر كالرعد، أو تثور كالرياح... فتلك الذهنية كان تريد إلهًا يؤكد وجوده بالفعل المباشر والمحسوس في الحركة الطبيعية وفي حياة البشر، لذلك طلبوا المعجزات والخوارق، بل طالب بنو إسرائيل برؤية الله نفسه[48]؛ إذ لما يغيب التدخل المباشر لله في الطبيعة والكون ينصرف العقل الإحيائي إلى توزيع وجوده على قوى الطبيعة، أو على الأصنام، كما فعل العرب قبل الإسلام، لتجسيد الله، في غياب الفهم الطبيعي لخصائص الموجودات، وهو تصور اعتقادي امتد إلى الفكر الإسلامي المعاصر، وإلى تأطير مفهوم «الحاكمية» في هذا المناخ الذهني والعقلي والثقافي، فخلطت مقتضيات المستويات الثلاثة للحاكمية، وطغى على فكر الحركات الإسلامية المستويان الأولان: «الحاكمية الإلهية» و«حاكمية الاستخلاف»، وجرى التفريط في مقتضيات «الحاكمية البشرية»، فتحول الغيب، في ذهنيتها، إلى لاهوت يستلب الإنسان والطبيعة، في مقابل تصور وضعي يكرس الجبرية المادية. وهذا كله يتناقض مع المقتضيات الإيمانية في «الحاكمية البشرية»، التي يتفاعل فيها الغيب والوجود الكوني بقوانين العلم والتعلم (سورة العلق) لبناء فعل حضاري بأبعاده الغيبية والإنسانية والطبيعية؛ فالله في «الحاكمية البشرية» لا يلجأ إلى ما يخرق

---

(47) حاج حمد، الحاكمية، ص 71.

(48) في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّـهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾، (القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 153).

من الفعل، ولا يختار لنا خليفة، ولا ينزل لنا المعجزات، إنه إله محتجب لكنه يمارس تأثيره الوجودي الكلي في داخل فاعليات الوجود كلها، كما نبصر فعله في الزمان والمكان، من دون أن نطلب رؤيته جهرة. ويصبح عندها القرآن الكريم وعيًا معادلًا موضوعيًا للوجود الكوني وحركيته، في إطار ختم النبوة الذي يمنح الرسول دورًا توجيهيًا، لكن من دون تأسيس دستوري؛ فالنبي لم يؤسس دولة بقدر ما أقام القاعدة الأساس لمجتمع الدعوة؛ لأن تأسيس الدولة من خصائص الإنسان في إطار «الحاكمية البشرية» بعد ختم النبوة، مرحلة يتحمل فيها الإنسان المسؤولية لبناء الدولة والحضارة في إطار تواضعات اجتماعية وسياسية، وخارج أي إكراهات لاهوتية أو ادعاء الاستمداد من الإله أو من النبوة، ولذلك أيضًا لم يمارس النبي خارقة ولا معجزة، إيذانًا بأن الفعل البشري يتأطر في داخل المجتمع وفي إطار السنن الاجتماعية والكونية وليس خارجها، وبما يخدم الإنسان[49].

انتقل الخطاب الإلهي، في هذا السياق التحولي، من خطاب الفئة أو القبيلة (بني إسرائيل) إلى خطاب عالمي موجّه إلى الناس كافة[50]، باتجاه جميع المناهج المعرفية من جميع الأنساق الحضارية. كما أصبح الكتاب بيد البشر يقرأونه بأنفسهم ويتناولونه بالتحليل والجدل والنقد.

يمكن حصر خصائص «الحاكمية البشرية» في بضع قضايا تمثيلًا لا حصرًا، وهي ختم النبوة، وقضايا الحكم واختيار الحاكم، والشورى.

إذا كان تعلق الإنسان بالله في مرحلة «الحاكمية البشرية» من دون معجزات، ومن دون تسخير استثنائي، للطبيعة والبشر، كما في المستويين الأولين للحاكمية، فإن ختم النبوة يزكي المسؤولية الإنسانية؛ ذلك أن الرسول مات ولم يعين خليفة له، الأمر الذي يعني أن الولاية عن السلطة السياسية ليست من أمره، وإنما تقع

---

(49) هذا المعطى المنهجي لم تستوعبه بعد الحركات الإسلامية، لذا نجد، مثلًا، في البرنامج التأهيلي الأساسي لطلبة التوحيد والإصلاح المغربية، كتابات من نحو: معجزات النبي لأبي الفراء، في محور السيرة النبوية، وكتب الشيخ الزنداني وزغلول النجار وهارون يحيى في محور العقيدة، الأمر الذي يرسّخ في الأعضاء البعد الخوارقي للإيمان، ويؤسس ذهنية عقدية دوغمائية وحادة. انظر: منظمة التجديد الطلابي، **الإطار التنظيمي للقطاع الطلابي لحركة التوحيد والإصلاح المغربية: برنامج التكوين الأساسي** (الرباط: مطبعة طوب بريس، 2006)، ص 20-24.

(50) حاج حمد: **القرآن والمتغيرات**، ص 101، و**منهجية القرآن**، ص 50.

ضمن دائرة «أولي الأمر منكم»، لذلك يعود الاختيار في «الحاكمية البشرية» إلى الناس. وليس الاختيار «استخلافًا» ولا «خلافة» كما سمي طالوت وداوود، وليس «حاكمية إلهية» يحصل فيها تعاقب الأنبياء، لأن محمد ختم النبوة؛ فالاختيار السياسي يعود إلى الناس في «الحاكمية البشرية»، لهذا لم يؤسس الرسول دولة، ولم يقرر نظامًا للحكم ولم يضع شكلًا له، كما لم يورث تفسيرًا للقرآن، بل رفض جمع أحاديثه، ولم يستخلف من يليه؛ فالسلطة في «الحاكمية البشرية» تعود إلى الأمة عبر أولي الأمر. وأولو الأمر ليسوا أنبياء يتعاقبون «الحاكمية الإلهية»، وليسوا خلفاء «حاكمية الاستخلاف»، وإنما بشر يختارهم الناس بحرية (أولو الأمر منكم)، وليسوا «عليكم». مغتصبون، ولا «فيكم»، أصحاب نفوذ أو ثروة في المجتمع[51]، بل منكم. لم يتدخل النبي في اختيارهم، وكان يدرك جيدًا لحظة رحيله، فهو لا يريد أن يتدخل في اختصاص الناس وفي حريتهم، الأمر الذي جاء ليوطده عبر «الحاكمية البشرية». وفي الاختيار، في إطار «الحاكمية البشرية»، لا يعتمد الإنسان إلا على مدركاته الموضوعية، وقوى وعيه الذاتية، لذا تعاظمت مسؤوليته الوجودية في إطار منهج قرآني كوني يتكشف عن متاحات معرفية ومنهجية غير محدودة[52]، كما يدفع مدركاته إلى أقصى درجات النظر والتفكير والسمع، وولوج مرحلة الحكمة والعلم عبر فهم عميق للعلاقات بين الأشياء. فلا تميز طبقيًا أو كهنوتيًا للحاكم، عكس ما يدعيه بعض الفقهاء وتيارات إسلامية من مرجعية، وسلطة قبلية قرشية، أو نسب نبوي بحجة عصمة الأئمة من آل البيت؛ ففي إطار «الحاكمية البشرية» لا أصل قرشي للحاكم، ولا عصمة، ولا إمامة لأبناء فاطمة من علي، ولا خلافة ولا خليفة؛ إنما هو اختيار بشري حر، وفق مؤسسات دنيوية، وتنافس حر وشريف، ومسؤولية سياسية بشرية، لأن القول بالخلافة يرجعنا إلى «حاكمية الاستخلاف»، وهي مرحلة تاريخية خاصة بلحظة معينة، والقول بالعصمة يناقض ختم النبوة؛ إذ: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّـهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[53]. كما أن مبدأ الشورى

---

(51) محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن (بيروت: دار الهادي، 2013)، ص 100.

(52) حاج حمد، الحاكمية، ص 85.

(53) القرآن الكريم، «سورة الأحزاب،» الآية 40.

الذي يعتبر من خصائص «الحاكمية البشرية» لا يقوم مع وجود «حاكمية إلهية» أو «حاكمية استخلاف»، يكون فيها الإنسان مسلوب الإرادة؛ فربط القرآن الشورى بالدخول في السلم كله، السلم بدلالته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، مدخل إلى تحرير مجتمع الشورى في إطار «حاكمية البشرية» من العبودية والطبقية، وإتاحة الفرصة للإنسان للتعبير الحر عن قدراته وحركته، كما يتجسد في سورة النحل عند المقارنة بين العبد المملوك المفتقد الإرادة والإنسان صاحب الإرادة، أو بين الرجل الأبكم والذي يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم[54].

إن استثمار هذا الرصيد المفاهيمي والمنهجي لتعميق الوعي بـ «الحاكمية البشرية» يقتضي من الحركات الإسلامية إجراء مراجعات جذرية في المفاهيم والرؤى وآليات التفكير والنفاذ إلى «ماورائيات» النصوص، أي مقاصدها البعيدة، في أحد المعاني، وتجاوز العلاقات النصية بالتشريع، إلى علاقات استيعاب للكتاب ككل بصفته منهجًا للوعي المعادل الموضوعي للوجود الكوني وحركته، وولوج آفاق المعرفة الإنسانية لممارسة حاكمية بشرية بمسؤولية في الأرض[55]. ويعني النفاذ إلى أعماق النصوص، بمقاصد جديدة، تجاوز تراث ضخم ومعوّق للتفكير، رسخته مباحث علوم القرآن التقليدية[56] التي أقامت في ذهن المسلم معمارًا ميتافيزيقيًا يقوم على دونية الإنسان، ويرسخ تصورًا محدودًا للكون والمجتمع والفرد؛ فالبحث في «ماورائيات النصوص»، واتجاهات التشريع، يجعل هذه الحركات قادرة على ممارسة أقصى درجات التفاعل مع القرآن والكون، في إطار الالتحام بين قدرات الإنسان الإبداعية غير المحدودة، ومنهجية القرآن، ومطلقية الكون، عندها يتكافأ الإنسان مع الكون، ويتجاوز الطابع «العقابي» للشرائع والأحكام، في اتجاه «حمائي» يرقى بالإنسان وينقذه من الدونية. وبذلك يتم التخلص من مفهوم «الحاكمية»، بصفتها نزعة عقابية واستلابية، هيمنت على العقل الفقهي[57] - الأمر الذي شوّه علاقة الإنسان بالله - واستعادت سياقات «الحاكمية

---

(54) انظر: المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآيات 75-79.

وفي شأن دلالات الدخول في السلم، انظر أيضًا: حاج حمد، **الأزمة الفكرية**، ص 128.

(55) حاج حمد، **الحاكمية**، ص 112.

(56) مثل قضية النسخ. انظر: حاج حمد، **القرآن والمتغيرات**، ص 99.

(57) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **حرية الإنسان في الإسلام** (بيروت: منشورات دار الساقي، 2012)، ص 40.

الإلهية» و«حاكمية الاستخلاف» ومقتضياتهما، وأسقطتها على المسلمين، بكثير من الضغط والعنف والمضايقة، ما يقتضي تجاوز عمليات استرهاب الناس بالنص الديني، وإعادة قراءة «الحدود»، في إطار شرعة «التخفيف والرحمة»[58] التي تعتبر من خصائص «الحاكمية البشرية».

خاتمة

سعينا في هذه الدراسة إلى تأكيد أن مفهوم الحاكمية، بصفته نزعة لاهوتية جبرية تجرد الإنسان من حرية الإرادة والفعل والقرار، وتجعله مستلبًا للذات الإلهية، ما زال هو المعنى المترسخ في فكر الحركة الإسلامية، في عمومها، كما رأينا في حالة حركة التوحيد والإصلاح المغربية. ويماثل هذا المعنى اللاهوتي الجبري للحاكمية الحتمية المادية أو الطبيعية التي يقوم عليها بعض المدارس الفلسفية والعلمية. وانطلقنا من فرضية أن القرآن الكريم يتضمن أشكالًا متعددة من الخطاب الإلهي الذي يستجيب لحالات التكوين البشري المتنوعة، لذا وقفنا على ثلاثة مستويات للحاكمية في الخطاب القرآني من خلال الأطروحة الفكرية للمفكر السوداني أبي القاسم حاج حمد؛ مستوى «الحاكمية الإلهية» ومتعلقاتها، وهي ليست للمسلمين، و«حاكمية الاستخلاف» وقدرتها الموكلة إليها في ما هو مسخر مرئي وغير مرئي وهي أيضًا ليست للمسلمين، و«حاكمية بشرية» وهي الخاصة بالمسلمين وتتجاوز ضيق اللاهوت الجبري وكذلك ضيق الوضعية الجبرية في اتجاه وعي كوني مطلق.

قمنا بعملية فرز للمستويات الثلاثة، بما يساهم في تفكيك مفهوم «الحاكمية» في وعي الحركات الإسلامية، وفي الوعي الديني الإسلامي عمومًا، بما يعني بناء خطاب ديني جديد يستوعب الحالات البشرية المختلفة، كما استجاب الخطاب الإلهي للبشرية في تعدديتها الدينية والثقافية وفي أحاديتها في الوقت ذاته، وفي استعداداتها الذهنية. كما يستدعي التخلص من مفهوم الحاكمية، بصفتها لاهوتًا جبريًا، التخلص من الإلحاح على استعادة تراث ماضوي لمنظورات الذهن البشري في فترات بائدة كـ «الخلافة» و«الاستخلاف» و«التكفير» و«الجاهلية»

(58) حاج حمد، الأزمنة الفكرية، ص 121.

و«حكم الله»... فالوعي بالبُعد المنهجي والمعرفي «للحاكمية البشرية»، معناه أن نعي أيضًا طبيعة الإنسان اليوم؛ إنسان مابعد الربيع الديمقراطي، إنسان يحمل سمات التحرر من علاقات الماضي ومن أطره التقليدية، ويستمد قوته من نفسه، ومن انتمائه إلى جماعته، وليس من فئة تختار نفسها «باسم الله» أو «باسم حاكميته» أو باسم «خلافته»، سواء أكانت فئة حاكمة أم معارضة.

إن الحاكمية البشرية، ليست إلهية، وليست استخلافية، لأن هذه الادعاءات تشوه مفاهيم الدين وتوجد حالات انفصام نكد بين المسلم وذاته، وبينه وبين الآخرين، فتفرِّق بين الناس وتمزق العلاقات الداخلية للمجتمعات، أي العلاقات التي من المفترض أن تكون قائمة على التكريم والعدل والمواطنة والتنوع.

خلصنا إلى أن أطروحة الحاكمية نمت في مشروع الحركات الإسلامية على فهم ديني خاطئ يتعارض مع منهجية القرآن وعالمية الرسالة وانفتاح الإسلام على التعدد البشري والتنوع الثقافي. كما حوَّلت هذه الأطروحة الفقهية/ الحركية الإسلام إلى فلسفة دوغمائية ضد الإنسان، تجعل الإسلاميين، في أعين الآخرين، أوصياء على الدين وعلى الناس بعصبية دينية تراثية حادة، الأمر الذي يتطلب من الحركات الإسلامية جهدًا نفسيًا وفكريًا كبيرًا، يتفاعل مع أشواق إنسان الربيع الديمقراطي الذي أنهكه الاستبداد، فثار ضده وضد الوسطاء، أيًا كانوا، وضد الأطر والأحكام الكابحة، من أجل تحرر يتيح له القدرة الخلاقة على النقد والتحليل والعيش الكريم.

الفصل الحادي عشر

التجربة التاريخية
«النبوية والراشدة» كمصدر تشريع لدولة النبهاني

بلال محمد شلش

تمثل التجربة التاريخية للأمة الإسلامية في «عهد النبوة» و«الخلافة الراشدة» أنموذجًا محتذى لدارسي الفكر السياسي الإسلامي ومنظّريه، من أبرز دوافع هذا وجود حالة من «الفراغ التشريعي» لنظام سياسي في الإسلام، دفعتهم إلى جعل أعمال الرسول وصحابته مصدرًا من مصادر التشريع الملزمة[1]. ولم يقتصر هذا الاستخدام على منظّري الفكر السياسي الإسلامي القدماء الذين واءم خطابهم السياسي الفقهي بين التجربة التاريخية للأمة - الصورة التاريخية بتعبير رضوان السيد - وضرورات الواقع القاسية[2]، وإنما تعداه ليشكل في عصرنا هذا أحد الأعمدة التي بنى عليها تقي الدين النبهاني - مؤسس حزب التحرير ومنظّره الأول - أنموذجه للدولة الإسلامية، منطلقًا من كون الشريعة الإسلامية لم تترك تفصيلًا إلا وأتت عليه[3].

(1) تعدّد الأسباب التي دفعت إلى هذا الاستخدام؛ فإضافة إلى حالة «الفراغ التشريعي» التي أشرنا إليها أعلاه، من الممكن أن يكون أحد الأسباب، كذلك، انعكاس فهم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي رفعت مكانة الصحابة وقدرهم على اجتهاداتهم السياسية، وكذلك العجز عن التمييز بين «التصرفات التشريعية» و«التصرفات الاجتهادية». انظر: عبد الإله بلقزيز، النبُوّة والسياسة، تكوين المجال السياسي الإسلامي؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 46-51، وسعد الدين العثماني، في فقه الدين والسياسة (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2011)، ص 142-155.

(2) انظر: رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات (بيروت: الدار العربية للعوم - ناشرون؛ الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2011)، ص 117.

بالنسبة إلى استخدام التاريخ مصدرَ تشريع لدى المنظرين القدامى كالماوردي، انظر: سعيد بن سعيد العلوي، دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند أبي حسن الماوردي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس، 1980)، ص 84-89.

(3) ذروة هذا الاستخدام في «مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له»، إذ تُعَدّ الحوادث التاريخية «النبوية» و«الراشدة» أحد أبرز المصادر المستخدمة لإثبات شرعية مواد الدستور التي يقررها النبهاني. انظر: تقي الدين النبهاني، مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له: القسم الأول ([القدس]: [منشورات حزب التحرير]، 1963). =

أتى استخدام النبهاني هذا، على الرغم من اعتقاده ضعف المسلمين في الكتابة التاريخية، وأضاف إليه ضرورة إعادة النظر في التاريخ الإسلامي، من خلال تحقيق ما ورد من حوادث في كتب التاريخ، بالتحقيق في أمر الرواة الذين رووها ومحاكمتها في ضوء الوقائع والروايات[4]، فتجاوز ذلك واستخدم الرواية التاريخية الواجب إعادة النظر فيها من أجل التشريع لأنموذجه.

لذا كانت هذه الدراسة، لبيان رؤية النبهاني للتاريخ الإسلامي وإشكاليات كتابته، ومبرراته استخدام التاريخ «كمصدر تشريع»، ولتأثير الواقع المعاصر الذي عاشه في قراءته واستخدامه هذا التاريخ، وقدرته على الوصول إلى أنموذجه للدولة الإسلامية مشرعًا له بالتجربة التاريخية من دون انتقائية وتكييف وتجاوز، من خلال عرض ومناقشة عدد من النماذج لهذا الاستخدام.

اعتمدت على كتابات النبهاني المختلفة التي صدرت باسمه أو باسم الحزب وتَأكدتْ نسبتها إليه. وقسمت الدراسة أربعة مباحث، **الأول** تمهيد تاريخي يتطرق إلى سيرة النبهاني الفكرية والحزبية ومختصر الأحوال التاريخية المحيطة به. **والثاني** علاقة النبهاني بالتاريخ، رؤية ومنهج تعامل، ومبررات النبهاني لاستخدام التاريخ كمصدر تشريع، فيما قدمت في **الثالث** نماذج لاستخدام التاريخ كمصدر تشريع، وناقشت في **الرابع** إشكاليات استخدام النبهاني للتاريخ كدليل شرعي، وختمت بالتمايز والاختلاف بين نظرة النبهاني ونظرة الصحابة إلى هذه التجربة.

كانت أبرز مشكلة واجهت البحث التزوير الحاصل بحق كتب النبهاني، لأن حزب التحرير أجرى عليها تعديلات وتحويرات وأعاد نشرها باسمه بطبعات جديدة معتمدة من الحزب، من دون توضيح الإضافات ونسبها إلى مصدرها، فيظن القارئ الذي لا تتوافر له الطبعات القديمة أن هذا النص الجديد هو ما كتبه

= ولتطور هذا الاستخدام عند الحزب بعد النبهاني، انظر النص الجديد لمقدمة الدستور في: حزب التحرير، مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له: القسم الأول: أحكام عامة، نظام الحكم، النظام الاجتماعي، ط 2 (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، وحزب التحرير، مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له: القسم الثاني: النظام الاقتصادي، سياسة التعليم، السياسة الخارجية، ط 2 (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2010).

(4) انظر: تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية: الجزء الأول، ط 6 (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2003)، ص 355.

النبهاني، ولتجاوز هذه المشكلة اعتمدت الدراسة على الطبعات القديمة إن توافرت، واعتمد بشكل كامل في المحور الثاني منها على ما قدمه النبهاني في الطبعة الأولى من كتاب مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له الصادرة في عام 1963 وهي مخزن لكل استخدامات النبهاني للتاريخ الإسلامي في التنظير لمواد دستوره وأنموذج دولته.

أولًا: تقي الدين النبهاني (1909-1978)

ولد تقي الدين إبراهيم مصطفى النبهاني[5] في عام 1909 في قرية إجزم، إحدى قرى قضاء حيفا التي احتلت في عام 1948. درس في الثانوية الأزهرية والتحق بكلية دار العلوم في القاهرة حيث حصل على دبلوم اللغة العربية وآدابها، كما حصل على إجازة في القضاء من المعهد العالي للقضاء التابع للأزهر[6]. عمل في سلك التعليم الشرعي في وزارة المعارف في ظل الاحتلال البريطاني

---

(5) استندت هذه الترجمة لتقي الدين النبهاني إلى المصادر التالية: هشام عليوان، الشيخ تقي الدين النبهاني: داعية الخلافة الإسلامية (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009)، ص 15-21؛ طالب عوض الله، بزوغ فجر من المسجد الأقصى (مخطوط مذكرات محفوظة نسخة منسقة تنسيقًا خاصا لدى الباحث)؛ حلم الخلافة: حزب التحرير والتمرد على الدولة (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011)، ص 129-150؛ تركي عبد محمد السلماني، تقي الدين النبهاني ومشروعه الفكري والسياسي مقارنًا بأبرز الاتجاهات الإسلامية المعاصرة ([بيروت]: نشر خاص، 2012)، ص 58-64.

جلّ هذه المصادر تقدّم السيرة المعتمدة من الحزب والمنشورة في مجلة الوعي من دون أي نظرة نقدية إليها.

(6) توافقت فترة وجود النبهاني في القاهرة مع بروز جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وتتناقض المصادر في طبيعة العلاقة التي جمعت النبهاني والإخوان في مصر ثم فلسطين، ينفي الحزب وجل الدارسين انتماء النبهاني إلى الجماعة، ويؤكده آخرون؛ انظر: بشير موسى نافع، الإسلاميون (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، والدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2010)، ص 64، وقارن مع: David Commins, «Taqi Al Din Al-Nabhani and the Islamic Liberation Party,» *The Muslim World*, vol. 81, nos. 3-4 (1991), pp. 194-211), p. 194.

تؤكد الوثائق البريطانية القول الأول، فتتحدث وثيقة بريطانية مؤرخة في 26 آذار/ مارس 1946 عن الإخوان المسلمين في فلسطين، وعن جمعية الاعتصام كمنظمتين منفصلتين، وتؤكد عضوية النبهاني لهيئة جمعية الاعتصام القيادية. انظر: FO 371/52608, A Note on Arab Extremist Organization in Palestine (26 Mars 1946).

لفلسطين، ونشط في العمل الاجتماعي من خلال عضوية في جمعية الاعتصام في حيفا[7]. هُجِّر إلى دمشق في إثر نكبة 1948، ثم عاد إلى القدس ليلتحق بالقضاء الشرعي بموافقة الملك عبد الله[8]، ثم استقال منه ليعمل مدرسًا في المدرسة الإبراهيمية في القدس والكلية الإسلامية في عمان.

عمل النبهاني وعدد من الشخصيات[9] في آذار/ مارس 1953 على تأسيس حزب أطلق عليه اسم حزب التحرير، واعتبر أن غايته «استئناف الحياة الإسلامية، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم. وهذه الغاية تعني إعادة المسلمين إلى العيش عيشًا إسلاميًا في دار إسلام، وفي مجتمع إسلامي، بحيث تكون جميع شؤون الحياة فيه مُسَيّرة وفق الأحكام الشرعية، وتكون وجهة النظر فيه هي الحلال والحرام في ظل دولة إسلامية، التي هي دولة الخلافة، والتي ينصب المسلمون

(7) اعتبرت السلطات البريطانية جمعية الاعتصام في حيفا من الجمعيات العربية المتطرفة التي من الممكن أن تؤدي دورًا مهمًا في القضية الفلسطينية؛ انظر: FO 371/52608, p. 6.

(8) تشير الوثائق الأردنية إلى تعيين النبهاني عضوًا في محكمة الاستئناف الشرعية من الدرجة الرابعة بتاريخ 8 آب/ أغسطس 1949، وترقيته إلى الدرجة الثالثة في 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 1950. انظر: محمد عدنان البخيت، مشرف، الوثائق الهاشمية أوراق عبد الله بن الحسين: الإدارة الأردنية في فلسطين، 1948-1951: المجلد السادس (عمّان: جامعة آل البيت، 1995)، ص 156 و349-351.

تختلف الدراسات في قراءة علاقات النبهاني بالأحزاب السياسية القائمة والنظام الأردني، قبل تأسيس حزب التحرير، مبرزة رواية عن مشاركة النبهاني وعبد الله الريماوي القيادي البعثي لمصلحة عبد الله التل، للإعداد لمحاولة انقلابية بدعم سوري، متجاهلة مشاركته في استقبال الملك و«التشرف بلثم أنامله الكريمة»، في أثناء زيارته المسجد الأقصى، كما تورد صحيفة فلسطين. انظر: «جلالة الملك المعظم أدّى فريضة الجمعة في المسجد الأقصى، وفود ممثلي الأمة وكبار موظفي الإدارة يتشرفون بلثم الأنامل الكريمة في قصر الروضة،» جريدة فلسطين، 6/ 5/ 1950، ص 1-2 و4.

انظر مثالًا لهذه القراءة في: السلماني، ص 100-107؛ عليوان، ص 77-84.

لتحليل جيد يراعي السياق التاريخي لمواقف النبهاني ويفسر تحولات النبهاني من الأردن والأحزاب السياسية؛ انظر: نافع، ص 65-66.

(9) أبرز هذه الشخصيات الشيخ داود حمدان الذي يعتبره الدكتور بشير نافع صاحب الدور الرئيس في بلورة موقف النبهاني الإسلامي بعيدًا عن المؤثرات القومية، والأستاذ نمر المصري، وهما رفيقا النبهاني في النقاش السابق للتأسيس وعضوا القيادة الأولى للحزب، اللذان غادرا الحزب في إثر موقف النبهاني من جمال عبد الناصر في أواسط خمسينيات القرن الماضي ونظرته إلى الشورى على أنها معلمة لا ملزمة، الأمر الذي أدى إلى تفرد النبهاني في إدارة الحزب وقيادته. انظر: نافع، ص 69، وعوض الله، ص 12.

فيها خليفة يبايعونه على السمع والطاعة على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وعلى أن يحمل الإسلام رسالة إلى العالم بالدعوة والجهاد»[10]. لكن السلطات الأردنية حظرت الحزب واعتقلت أبرز قادته، الأمر الذي اضطر النبهاني إلى مغادرة الأردن[11]، ليبدأ رحلة قسرية انتهت باستقراره في بيروت حيث توفي في 11 كانون الأول/ ديسمبر 1977.

صاغ النبهاني معظم النصوص الأساسية لحزب التحرير ووضع دستورًا للدولة الإسلامية[12]، ولعل هذا انعكاس لاهتمام النبهاني بالتنظير، المنطلق من اعتقاده أن الدعوة إلى الإسلام تقوم على الفكر في الأساس، الفكر المستمد من المعتقد الشامل للإسلام الذي يرفض التأثر بالغرب[13].

---

(10) حزب التحرير، حزب التحرير تأسس سنة 1372هـ - 1953م (القدس: منشورات حزب التحرير، 1958)، ص 6.

(11) أصدر حزب التحرير يوم الأحد 22 آذار/ مارس 1953 كراسة مفاهيم سياسية ووزعها. ونشر تقي الدين النبهاني كلمة في جريدة الصريح أشار فيها إلى أن حزبه قائم لأن القانون العثماني يكلفه بأن يقدم إشعارًا إلى أكبر حاكم إداري، وقام بذلك، وهو لا يعتبر الرفض، وتحدى بذلك الحكومة، إلا أن السلطات الأردنية أغلقت الصريح مدة شهرين، وأمرت بإلقاء القبض على بعض رجال حزب التحرير. وفي يوم الجمعة 3 نيسان/ أبريل 1953، نُقل تقي الدين النبهاني وصحبه إلى الجفر، ويوم الأربعاء 24 حزيران/ يونيو 1953 أمر الشيخ النبهاني بالإقامة الجبرية في القدس.

(12) أبرز النصوص المعتمدة اليوم من حزب التحرير والمبنية على نصوص النبهاني هي: تقي الدين النبهاني: الدولة الإسلامية، ط 7 (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)؛ نظام الإسلام، ط 6 (القدس: منشورات حزب التحرير، 2001)؛ التكتل الحزبي، ط 4 (القدس: منشورات حزب التحرير، 2001)؛ مفاهيم حزب التحرير، ط 6 (القدس: منشورات حزب التحرير، 2001)؛ النظام الاقتصادي في الإسلام، ط 6 (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2004)؛ النظام الاجتماعي في الإسلام، ط 4 (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2004)؛ الشخصية الإسلامية: الجزء الأول؛ الشخصية الإسلامية: الجزء الثاني، ط 5 (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2003)؛ الشخصية الإسلامية: الجزء الثالث، ط 3 (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2003)؛ تقي الدين النبهاني وعبد القديم زلوم، نظام الحكم في الإسلام: هذا الكتاب الموسع والمنقح مبني على كتاب نظام الحكم في الإسلام لمؤلفه تقي الدين النبهاني، ط 6 (القدس: منشورات حزب التحرير، 2002)؛ حزب التحرير: الدستور، ط 6 (القدس: منشورات حزب التحرير، 2001)؛ مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له: القسم الأول؛ مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له: القسم الثاني، ومفاهيم سياسية لحزب التحرير، ط 4 (القدس: منشورات حزب التحرير، 2005).

(13) حلم الخلافة، ص 133.

عاش النبهاني الذي يتعلق به أعضاء حزبه ويعلون من شأنه كمفكر ومجتهد مطلق[14]، والعالم الإسلامي يشهد تحولات كبرى، أولها نهاية الدولة العثمانية وإلغاء أتاتورك دولة الخلافة في الأول من آذار/ مارس 1924، وما نتج من تقسيم العالم الإسلامي دويلاتٍ أسِّست ووضِعت حدودها بناء على رغبات استعمارية. وثانيها هزيمة العرب في فلسطين واحتلال معظم فلسطين وإقامة دولة إسرائيل في عام 1948. سيطرت هذه الحوادث، وما رافقها من هزيمة حضارية تحت تأثير الهزيمة العسكرية تجلت بتنحية «الشريعة الإسلامية» و«الفقه الإسلامي» من التقنين واستبدالهما بقوانين الدول الاستعمارية، سيطرت كما يظهر على فكر النبهاني[15]. وكان الحل في رأيه في استعادة دولة الخلافة الإسلامية على منهاج النبوة، ولهذا أنشأ حزبه السياسي ليكون الحزب العامل على استعادة الخلافة والمنظّر لدولتها فكريًا.

1 - النبهاني والتاريخ

يصنف النبهاني التاريخ منطلقًا من أهميته للمسلم المعاصر، واضعًا حاجته التشريعية معيارًا لهذه الأهمية، فيبدأ بأخبار رسول الله - السيرة النبوية - أهم ما يجب على المسلمين العناية به، لاحتوائها أخبار الرسول، من أعماله وأقواله وسكوته وأوصافه، ويعتبرها النبهاني تشريعًا كالقرآن، لأن السيرة مادة من مواد التشريع، وتعتبر جزءًا من السنّة، وما صح فيها عن النبي رواية ودراية يعتبر دليلًا شرعيًا، ويعتبر النبهاني العناية بالسيرة وتتبعها أمرًا شرعيًا لأننا مأمورون بالاقتداء برسول الله من الله تعالى[16].

---

(14) وصفه أحد أبناء الحزب فقال: «كان رحمه الله بحر علوم واسع المعرفة في كل العلوم، مجتهدًا مطلقًا، متحدثًا ذا حجة بالغة، [ويموته...] فقدت الأمة الإسلامية جمعاء علمًا من أعلامها البارزين هو بحر العلوم، وأشهر فقهاء العصر على الإطلاق، مجدّد الفكر الإسلامي في القرن العشرين الفقيه المجتهد العالِم العلاّمة الشيخ تقي الدين النبهاني أمير حزب التحرير المؤسس». انظر: عوض الله، ص 7.

(15) يمكن رؤية تأثير هذه الحوادث في كتابات النبهاني مباشرة. انظر: مفاهيم سياسية، ص 18 إلى خاتمة الكتاب. ولتحليل جيّد لتأثير هذه الحوادث في نصوص النبهاني والحزب لاحقًا، انظر: Suha Taji Farouki, «Islamists and the Threat of Jihad: Hizb al Tahrir and al Muhajiroun on Israel and the Jews,» *Middle Eastern Studies*, vol. 36, no. 4 (October 2000), pp. 22-23.

(16) النبهاني، الشخصية الإسلامية: الجزء الأول، ص 352.

يلي ذلك تاريخ الدولة الإسلامية، عصر الصحابة، ولا أهمية لما حصل في زمن غيرهم، وتنبع أهمية هذا التاريخ برأيه من كون إجماع الصحابة دليلًا شرعيًا، ولأن هنالك أحكامًا كثيرة جدت بتجدد الحياة، وعالج الصحابة مشكلات لا بد من معرفتها من ناحية تشريعية، وبهذا يصير تاريخ الصحابة مادة من مواد التشريع. كما أن كثيرًا من شؤون الجهاد من حوادث وأحكام صارت عملية في الدولة، ولا بد من معرفتها لاتخاذ ما أجمع عليه الصحابة دليلًا شرعيًا يحتج به، ولاعتبار ما انفرد به الصحابي حكمًا شرعيًا لمجتهد من المجتهدين[17]. ولهذا التاريخ أهمية أخرى، في رأيه، تتجلى في الاستئناس بما كان عليه الصحابة، ولا سيما الخلفاء الراشدين، من تسيير الحكم والإدارة والسياسة. لأنهم خير من آتاه الله عقلية الحكم، وخير من يفهم تطبيق الأحكام في الدولة على الرعية مسلمين أكانوا أم ذميين[18].

أما بخصوص باقي تاريخ المسلمين أمة ودولة بعد عصر الصحابة، وتاريخ الأمم الأخرى من فرس وروم ونحوها، وتاريخ الأديان الأخرى من يهودية ونصرانية التي ظهرت عند المسلمين منذ العصور الأولى، فلا بأس برأيه من معرفة الصحيح من التاريخ الإسلامي. ولا بأس بمعرفتها عمومًا كأخبار ومعلومات، لا للاقتداء بها[19]. وينتقد النبهاني الزعم بأن للتاريخ أهمية كبرى في نهضة الأمم، وأن معرفة الماضي تلقي ضوءًا على الحاضر وتفتح الطريق إلى المستقبل، ويعتبر ذلك وهمًا وتخليطًا[20]. ويعلل النبهاني ذلك بقوله: «لأنه قياس للحاضر المحسوس على الغائب المجهول، وقياس للقطعي اليقيني الذي نراه على الظني الذي أخبرنا عنه،

---

(17) المصدر نفسه، ص 355.

(18) المصدر نفسه، ص 355.

لا يقدّم النبهاني مصدر هذا الاعتقاد الذي تؤكّد التجربة التاريخية الراشدة عدم دقّته؛ إذ تظهر تفاوت قدرات الخلفاء الأربعة في الحكم، وعدم قدرة بعضهم على فهم التحولات التي جرت للأمة، فعجزوا عن تطوير آليات تستوعب هذه التحولات، وتطوّر نظام الحكم الناشئ بما يحفظ للأمة وحدتها ويستوعب خلافاتها، ويمنع إهدار طاقاتها ودمائها في صراعات داخلية، ما زالت آثارها ماثلة في العالم الإسلامي المعاصر.

(19) يعلّق النبهاني على علاقة القرآن الكريم بالقصص فيقول: «نعم إن القرآن قص علينا تاريخ بعض الأنبياء وبعض الأمم الأخرى للعظة بالنسبة للإيمان ولطاعة الله وبيان عاقبة من يعصيه، لا لنتخذ أخبارهم وأعمالهم منهجًا للسير بحسبه». انظر: المصدر نفسه، ص 355.

(20) المصدر نفسه، ص 355.

وقد يكون صحيحًا وقد يكون خطأ، وقد يكون صدقًا وقد يكون كذبًا. والحق أنه لا يجوز أن يتخذ التاريخ أساسًا لأية نهضة بل ولا لأي بحث، وإنما يجعل الواقع الذي نريد أن نعالجه موضع البحث لأنه محسوس ملموس، فيدرس حتى يُفهم، ثم يُوضع له علاج، إما من الشريعة إن كان متعلقًا بالأحكام الشرعية، وإما من مقتضيات هذا الواقع من علاج إذا كان من الوسائل والأساليب»[21].

يعتبر النبهاني أن ليس من المفيد أن يشغل المسلم بأخبار بسمارك حتى ولا بأخبار هارون الرشيد، داعيًا إلى حتمية الاشتغال بالشريعة الإسلامية أفكارًا وأحكامًا. وبالحياة العملية الواقعية من ناحية رفع شأن الإسلام والمسلمين، ونشر الإسلام وحمل دعوته إلى العالم. وإذا كان من داعٍ لدراسة أخبار الناس، فلتُدرس أخبار المجتمعات الحاضرة كواقع لمعالجته، لتحديد الموقف منها «ونحن في حالة كفاح دائم في سبيل نشر الإسلام وحمل دعوته لتلك الأمم»[22].

لكن النبهاني يناقض مقولته: «لا يجوز أن يتخذ التاريخ أساسًا لأية نهضة بل ولا لأي بحث»، فيقدم في نص من أبرز نصوصه، نصًا مختصرًا لمسيرة المسلمين منذ نقطة البدء ببعثة رسول الله إلى القضاء على دولتهم الإسلامية، مستخدمًا الحوادث والأخبار «ليشاهد الناس كيف أقام الرسول الدولة الإسلامية، وكيف هدم الكافر المستعمر الدولة الإسلامية، وكيف يقيم المسلمون الدولة الإسلامية»[23]، ولا يقتصر النص على حوادث السيرة أو دولة الصحابة وإنما يتجاوزه ليغطي باختصار جل تاريخ المسلمين.

لكن كيف يمكن أن يقرأ المسلم التاريخ عمومًا والواجب خصوصًا؟ وما تقويم النبهاني لمؤرخي المسلمين؟ ينتقد النبهاني علاقة المسلمين بتاريخهم وتاريخ الأمم الأخرى، ويعتبر أنه لم يكن لهم باع في التاريخ، مع أن طريقتهم في كتابة التاريخ باعتمادهم رواية الخبر عمن شاهده، أو رواية الكتاب عمن روى الخبر عمن شاهده، هي الطريقة الصحيحة. ومدخل فشلهم اعتمادهم في تاريخ الأمم الأخرى على روايات ضعيفة؛ فحشوا مؤلفاتهم بالأساطير والقصص. وفي

(21) المصدر نفسه، ص 356.
(22) المصدر نفسه، ص 356.
(23) النبهاني، الدولة الإسلامية، ص 10.

تاريخ الإسلام لم يدققوا في الرواة تدقيقهم في السيرة والحديث، واقتصروا على أخبار الخلفاء والولاة، ولم يعنوا بأخبار المجتمع وأحوال الناس. وهذا أدى برأيه إلى ألا يعطي التاريخ الإسلامي صورة كاملة عن المجتمع أو عن الدولة[24].

يشير النبهاني إلى إمكان معالجة هذا الخلل بإعادة بناء تاريخ الدولة الإسلامية في عصر الرسول والصحابة وهو المعتبر، من خلال الأخذ من كتب السيرة بعد تحقيقها، ومن كتب الحديث التي رويت فيها أخبار الصحابة والتابعين. ويعتبر النبهاني أن التاريخ الإسلامي يحتاج إلى إعادة نظر في تحقيق ما ورد من حوادث في كتب التاريخ، من طريق التحقيق في أمر الرواة الذين رووها وسندهم وفي الحوادث نفسها، ومحاكمتها في ضوء الوقائع والروايات[25]. ويعتبر النبهاني أن مصادر التاريخ ثلاثة: الكتب التاريخية والآثار والرواية، ولا يجوز برأيه أن تتخذ الكتب مصدرًا مطلقًا، لخضوعها للأوضاع السياسية ولحشوها بالكذب. أما الآثار فإذا دُرست بنزاهة تعطي حقيقة تاريخية عن الشيء، وهذه إن كانت لا تشكل تسلسُلًا تاريخيًا إلا أنها تدل على ثبوت بعض الحوادث، ويعتبر الرواية من المصادر الصحيحة التي يعتمد عليها شرط صحتها، ويتبع في ذلك الطريق التي سلكها في رواية الحديث[26].

يضع النبهاني عددًا من المحاذير لقراءة التاريخ الإسلامي، فيحذر أولًا من أخذ التاريخ عن أعداء الإسلام المبغضين له، ويطالب بأخذه بالتحقيق الدقيق عن المسلمين أنفسهم، ويحذر ثانيًا من استعمال القياس الشمولي على المجتمع في تاريخ الأفراد، ولا في تاريخ ناحية من المجتمع[27]. ويحذر كذلك من الاعتماد على مؤلفي السيرة حديثًا لأنهم يسردون الحوادث فحسب، من دون ذكر رواتها، ولا يعتمد على كتبهم كمصدر للسيرة، إلا إذا كان المؤلف يحقق عند كتابته الأخبار المروية في كتابه من أخبار السيرة، وكان من الموثوقين به. وإلا فلا يستشهد بقوله

---

(24) النبهاني، الشخصية الإسلامية: الجزء الأول، ص 354.

(25) المصدر نفسه، ص 354.

(26) النبهاني، نظام الإسلام، ص 55.

(27) «كالقياس على الأمويين بعصر يزيد، والقياس على العباسيين من كتب كالأغاني، أو كتب التصوف. والواجب أخذ تاريخ المجتمع بأكمله». ويؤكد أنه لم يكتب تاريخ المجتمع الإسلامي في أي عصر، وأن ما كتب «لم يكن إلا أخبار الحكام وبعض المتنفذين، والذين كتبوا ليسوا من الثقات، وكلهم إما قادح أو مادح، ولا يقبل لواحد منهما قول». انظر: المصدر نفسه، ص 52-53.

بل يرجع في الحادثة التي يذكرها إلى كتب السيرة المروية بطريق الرواية، أو إلى كتب الحديث[28].

هذه المنهجية الناقدة التاريخ الإسلامي والداعية إلى إعادة النظر فيه، لم يطبقها النبهاني على نفسه، فنجد نصوصه تحوي حوادث من السيرة من دون ذكر رواتها، ويتضح من نظرة سريعة إليها أن قراءته السيرة كانت مبتسرة وتجاوزت كثيرًا من الحوادث بسبق إصرار[29]، كما أن حقائق النبهاني التاريخية المصوغة بعبارات القطع والحسم تثبت الدراسات التاريخية المعاصرة المدققة والمحققة خطأ كثير منها[30].

---

(28) النبهاني، **الشخصية الإسلامية: الجزء الأول**، ص 352-353.

(29) معظم الروايات التاريخية الواردة في كتابه **الدولة الإسلامية** لم توثّق، ولم يُذكر رواتها أو آلية تحقيقها، وفي هذا النص تجاوز لعدد من الروايات التي تؤرخ لحوادث مهمة ومتعلقة بالشأن السياسي، كالروايات التي تتحدث عن تطبيق الرسول الشورى في الحرب والتزامه نتائجها، كشورى بدر، وشورى أحد، وشورى الخندق في شأن الصلح مع غطفان.

(30) من ذلك على سبيل المثال لا الحصر، يقول النبهاني: «إن الدولة الإسلامية استمرت في الحكم دولة واحدة ووحدة واحدة، لم تتجزأ، ولم تكن دولًا، وإنما كانت محاولات للوصول إلى الحكم رغبة في تنفيذ فهم معين للإسلام في شؤون الحكم، ثم انتهت وظلت الخلافات واحدة وظلت الدولة الإسلامية وحدة واحدة». انظر: النبهاني، **الدولة الإسلامية**، ص 138.

تختزل هذه العبارة المضللة التاريخ الإسلامي وحقائقه، فمنذ مقتل عثمان بن عفان بدأت الدولة بالتشتت والتفرق، وتجاور أكثر من خليفة في آن واحد، واستمر هذا التشتت وهذا الانقسام السياسي ليتسع أحيانًا، ويتقلص في أحيان أخرى.

يتابع القول: «كانت لكل شعب من هذه الشعوب [التي فتح المسلمون بلادها] قومية غير قوميات الشعوب الأخرى ولغة غير لغاتها [...] وما إن استظلت بالحكم الإسلامي، وفهمت الإسلام، حتى دخلت الإسلام كلها، وأصبحت جميعًا أمة واحدة، هي الأمة الإسلامية. ولذلك كان نجاح القيادة الفكرية الإسلامية في صهر هذه الشعوب والقوميات نجاحًا منقطع النظير». انظر: النبهاني، **نظام الإسلام**، ص 49.

وهنا يختزل النبهاني حقائق التاريخ والواقع المعاصر ليقدم نتيجته؛ إذ تشير الدراسات التاريخية إلى تأخر انتشار الإسلام في كثير من المناطق المفتوحة كبلاد الشام لقرون؛ انظر كمثال: خليل عثامنة، **فلسطين في خمسة قرون: من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنجي (634-1099)** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2000)، ص 153-156.

ويشير الواقع المعاصر إلى استمرار أعداد كبيرة من النصارى واليهود في كثير من بلدان العالم الإسلامي على دينهم.

يضيف أيضًا: «لا وجود في الفقه الإسلامي لأي نظام غير الإسلام أخذه المسلمون عن غيرهم، بل كله مستنبط من الأدلة الشريعة». انظر: النبهاني، **نظام الإسلام**، ص 54، لتهافت هذه العبارة وعدم دقتها تاريخيًا. =

يمكن القول إن جل نصوص النبهاني تظهر التاريخ الإسلامي كصفحة بيضاء بسبق إصرار أو لضعف اطلاع، ليصل إلى تأكيد دوام تطبيق النظام الإسلامي، وصفاء إسلاميته[31].

= انظر أيضًا: وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي؛ مراجعة فهد الحمودي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 30-45.

في موضع آخر يأخذ النبهاني بالرواية الاستشراقية التي تتحدث عن إغلاق باب الاجتهاد في المسائل الفقهية. انظر: النبهاني، نظام الإسلام، و Wael B. Hallaq, «Was the Gate of Ijtihad Closed?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, no. 1 (March 1984), pp. 3-41.

يقول النبهاني: «إن المسلمين مع كونهم قد ترجموا للعربية الفلسفة والعلوم والثقافة الأجنبية المختلفة، لكنهم لم يترجموا أي تشريع أو قانون أو نظام لأي أمة مطلقًا، لا للعمل به، ولا لدراسته». انظر: النبهاني، نظام الإسلام، ص 52.

ترجم المسلمون نصوصًا قانونية هندية وفارسية تأثروا بها عملًا ودراسة، وعمل المماليك بقوانين عقوبات مغولية. انظر: رضوان السيد، «قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف في الفكر السياسي العربي الإسلامي: نظرات في جدليات العلاقة بين النموذجيين السياسيين التاريخيين الإيراني القديم والإسلامي الوسيط،» في: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ط 2 (بيروت: دار اقرأ، 1986)، ص 89-124، وإحسان عباس، «عهد أردشير وأثره في الفكر السياسي الإسلامي،» في: إحسان عباس، بحوث ودراسات في الأدب والتاريخ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000)، ج 1، ص 50-71.

(31) في نصوص النبهاني عشرات الأمثلة التي يحاول بها تبييض هذا التاريخ، مثال على ذلك ما يورده النبهاني عند حديثه عن تطبيق الدولة الإسلامية ما سمّاه النظام الاقتصادي الإسلامي: «[...] ولا تزال آثارها موجودة حتى اليوم في أمهات بلاد المسلمين. وبالجملة، كان يجري إنفاق المال من الدولة حسب الشريعة، ولم يجر حسب غيرها مطلقًا، وما يشاهد من التقصير في هذه الناحية هو إهمال، وإساءة تطبيق، وليس عدم تطبيق». انظر: النبهاني، نظام الإسلام، ص 46.

بهذا يختزل التجاوزات كلها التي تعرّي الشريعة من أي مضمون، باعتبارها إساءة تطبيق.

هذان الفهم المضلل والتبييض للتاريخ يتكرران عند حديث النبهاني عن البيعة، فيقول: «إن من المقطوع به أنه لم يكن في الخلافة نظام وراثة، أي لم تكن الوراثة حكمًا مقررًا في الدولة يؤخذ الحكم - أي تؤخذ رئاسة الدولة بموجبها كما هي الحال في النظام الملكي، وإنما كان الحكم المقرر في الدولة لأخذ الحكم هو البيعة، كانت تؤخذ من المسلمين في بعض العصور، ومن أهل الحل والعقد في البعض الآخر، ومن شيخ الإسلام في آخر العصر الهابط. والذي جرى عليه العمل في جميع عصور الدولة الإسلامية أنه لم ينصب أي خليفة إلا بالبيعة ولم ينصب بالوراثة دون بيعة على الإطلاق، [...] غير أنه كان يساء تطبيق أخذ البيعة، فيأخذها الخليفة من الناس في حياته لابنه، أو أخيه، أو ابن عمه، أو شخص من أسرته، ثم تجدد البيعة لذلك الشخص بعد وفاة الخليفة، وهذه إساءة لتطبيق البيعة وليست وراثة، ولا ولاية عهد. ومن ذلك كله نرى أن النظام الإسلامي طبق عمليًا». انظر: النبهاني، نظام الإسلام، ص 48-49. =

2- مبررات استخدام النبهاني التاريخ «كمصدر تشريع»

يؤكد النبهاني أن التاريخ ليس مصدرًا للنظام والفقه، فمصدر النظام – نظام الحكم في هذه الحالة – هو المصادر الفقهية، وبالتالي لا يجوز جعل التاريخ مصدرًا للنظام مطلقًا، لا من حيث معرفته ولا من حيث استنباط أحكامه، وتاليًا لا يصح أن يكون تاريخ عمر بن الخطاب مثلًا مرجعًا للأحكام الشرعية، لا في الحوادث التاريخية التي رويت عنه، ولا في الكتب التي ألفت تاريخه، وإذا تبع الرأي فيتبع باعتباره حكمًا شرعيًا استنبطه عمر وطبقه[32].

يُفهم من هذا القول ورؤية النبهاني التي سبق عرضها للتاريخ، أن التاريخ ليس مصدر تشريع بذاته، وإنما لكشفه عن الأحكام الشرعية التي وجب على المسلمين اتباعها، لكون سنّة رسول الله أحد مصادر التشريع، أو من إجماع الصحابة أحد مصادر التشريع الأخرى، لكن هل نظام الحكم بقواعده العامة وتفصيلاته شأن شرعي، يُبحث فيه في حكم كل مسألة؟ أم إنه دائر في مجال المتروك، يجتهد المسلمون فيه مقدرين حاجاتهم وزمانهم ومكانهم وأحوالهم، وبالتالي يتعدد الاجتهاد الصحيح بتعدد المجتهدين، ويكون معيار صوابيته مقدار المصلحة المتحققة بتطبيقه.

يعرِّف النبهاني «النظم» بالأحكام الشرعية التي تنظم شؤون الإنسان[33]،

= إذًا فاغتصاب حق الأمة في اختيار حاكمها، بأخذ بيعة شكلية أو إجبارية من شخص أو مجموعة من الأشخاص، يعتبر تطبيقًا عمليًا للنظام الإسلامي!

دفع هذا التبييض الدكتور مصطفى لطفي إلى اعتباره تفكيرًا بدائيًا يشبه أسلوب المفاخرة والمنافرة الجاهلي، في التفاخر بالأنساب؛ انظر: مصطفى لطفي، «حزب التحرير مفهوم الخلافة والخطاب السياسي،» في: حلم الخلافة، ص 44.

تؤكد الدكتورة سهى الفاروقي أن النبهاني، في محاولته استنباط أنموذج الدولة الإسلامية يعتمد كثيرًا على نظريات السياسة الشرعية، في المصادر السنية التقليدية عن الخلافة، ونادرًا ما يتناول التاريخ السياسي للإسلام بأسلوب نقدي فاحص، أو يموضع آراء الفقهاء التقليديين، بعزوها إلى سياقاتها ودلالاتها التاريخية أو وظائفها البراغماتية. انظر: سهى الفاروقي، «نظريات الدولة الإسلامية والواقع المعاصر: حزب التحرير كحالة دراسية،» في: حلم الخلافة، ص 62.

(32) النبهاني، نظام الإسلام، ص 54.

(33) المصدر نفسه، ص 75.

ونظام الإسلام الذي يعرِّفه بأنه عقيدة ونظام[34]، تناول جميع هذه الشؤون بشكل عام، وبمعانٍ عامة، وترك التفصيلات تستنبط من هذه المعاني العامة حين إجراء التطبيقات. وبرأيه فإن القرآن الكريم والحديث الشريف يتضمنان خطوطًا عريضة لمعالجة شؤون الإنسان من حيث هو إنسان، وترك للمجتهدين أن يستنبطوا من هذه المعاني العامة الأحكام الجزئية للمشكلات التي تحدث على مر العصور واختلاف الأمكنة. وبهذا يُستنبط الحكم الشرعي لهذه المسألة من الأدلة الشرعية، وتدرس المشكلة باعتبارها مشكلة إنسانية لا غير، تحتاج إلى حكم شرعي، حتى يُعرف حكم الله فيها[35].

هذا الكلام اقتضى أن يكون ثمة نظام حكم في الإسلام، لكون «الإسلام دين منه الدولة، وهي أحكام شرعية كأحكام الصلاة، وهي طريقة لتنفيذ أحكام الإسلام وحمل دعوته»[36]، لكن هل اقتصر الإسلام في نظام الحكم على خطوط عامة في القرآن الكريم وسنّة رسول الله؟ يتحدث النبهاني، في كتابه **الدولة الإسلامية**، عن إتمام رسول الله جهاز الدولة الإسلامية بنفسه؛ إذ كان للدولة رئيس، وكان له معاونون وولاة وقضاة وجيش ومديرو دوائر ومجلس يُرجع إليه في الشورى؛ «وهذا الجهاز في شكله وصلاحياته طريقة واجبة الاتباع، وهو إجمالًا ثابت بالتواتر»[37].

يشير النبهاني إلى إجماع الصحابة[38] من بعده على إقامة رئيس للدولة يكون

---

(34) المصدر نفسه، ص 73.

(35) المصدر نفسه، ص 75.

(36) المصدر نفسه، ص 73.

(37) النبهاني، **الدولة الإسلامية**، ص 127.

(38) يُعَرّف النبهاني الإجماع بأنه الاتفاق على حكم واقعة من الوقائع بأنه حكم شرعي. انظر: النبهاني، **الشخصية الإسلامية: الجزء الثالث**، ص 293.

الإجماع الذي يعتبر دليلًا شرعيًا إنما هو إجماع الصحابة لا غير. انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 300.

يضيف النبهاني أن إجماع الصحابة لا يعني اتفاقهم على رأي واحد، بل معنى إجماعهم هو على أن هذا الحكم حكم شرعي، أو أن حكم كذا هو كذا شرعًا، وحينئذ لا يكون هذا رأيًا لهم وإنما يكون إجماعًا على أنه من الشرع، ومن هنا كان إجماع الصحابة إنما يكشف عن دليل. انظر: حزب التحرير، **مقدمة الدستور**، ص 52.

=

خليفة للرسول في رئاسة الدولة فحسب، لا في الرسالة ولا في النبوة، لأنها ختمت به ، وبهذا يكون رسول الله أقام جهاز الدولة كاملًا في حياته وترك شكل الحكم وجهاز الدولة معروفين وظاهرين كل الظهور[39].

يفهم من النص أعلاه أن النبهاني يعتبر الجهاز الذي أقامه رسول الله، شكلًا وصلاحياتٍ، أركانَ نظام الحكم في الإسلام الواجب اتباعه، لا تفصيلًا قابلًا للتغيير باجتهاد جديد يراعي العصر، وكأن الجهاز قاعدة عامة، وجب التشريع للفرعيات ضمنها وعدم تجاوزها، واعتبر كذلك فعل الصحابة بتنصيب خليفة لرسول الله جزءًا من التشريع عندما أشار إلى أنه إجماع، لكن النبهاني يختم باعتبار أن خليفة رسول الله المختار من الصحابة خلفه في رئاسة الدولة فحسب، ولم يشمل هذا الرسالة ولا النبوة، وهنا تمييز بين الرسول «الرئيس للدولة» والنبي الرسول، فلماذا لم يميز النبهاني بين فعل الرسول - أجهزة حكمه - بوصفه رئيسًا للدولة وفعله بوصفه رسولًا، وبهذا يكون فعله الأول اجتهادًا قابلًا للتجدد بتجدد الزمان والمكان والأحوال والحاجات، ويكون فعله الثاني شرعًا لكل زمان ومكان؟!

لا يعترف النبهاني «نظريًا» بهذا ويتجه إلى بناء نظام الحكم الذي يراه إسلاميًا، ويقعد له في دستوره للدولة الإسلامية، منظّرًا لمواده، مستخدمًا فعل الرسول «بوصفه قائدًا للدولة»، وفعل صحابته «في شأن نظامهم السياسي»، كدليل على صحة هذه المواد شرعيًا.

خلاصة القول إن النبهاني اعتبر تاريخ النبوة وتاريخ الخلفاء الراشدين - جزءًا من تاريخ الصحابة - مخزنًا لأدلة شرعية، ومخزنًا لتفصيلات نظام الحكم في الإسلام بأجهزته الدقيقة التي أقرها رسول الله قبل وفاته، ووجب على المسلمين اتباعها.

= للمزيد عن الإجماع قديمًا وحديثًا، انظر: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، 1940)، ص 472-475؛ رشدي عليان، «الإجماع في الشريعة الإسلامية،» مجلة الجامعة الإسلامية، السنة 10، العدد 1 (جمادى الأخرة 1397هـ - أيار/ مايو - حزيران/ يونيو 1977)، ص 66-67.

(39) النبهاني، الدولة الإسلامية، ص 127.

ثانيًا: نماذج على استخدام التاريخ كمصدر تشريع[40]

1- جهاز الدولة

تنص المادة 21 في دستور النبهاني للدولة الإسلامية: «يقوم جهاز الدولة على سبعة أركان وهي: أ- رئيس الدولة، ب- المعاونون؛ ج- الولاة، د- القضاة، هـ- الجهاز الإداري، و- الجيش، ز- مجلس الشورى».

مصدر هذه المادة كما يرى النبهاني فعل الرسول، لأنه أقام جهاز الدولة بهذا الشكل. ويسرد النبهاني بعض الحوادث التاريخية من السيرة النبوية لبيان ذلك، بطريقة مختصرة بلا سند في معظم الأحيان، نازعًا الحادثة من سياقها التاريخي؛ فعندما يتحدث عن الولاة اقتصر على ذكر اسمين عيّنهما رسول الله ولاة، من دون فحص معنى هذا التعيين وصلاحيات المعينين[41]، وعندما تحدث عن القضاة تحدّث عن تعيين علي قاضيًا على اليمن، وأشار إلى توجيه الرسول راشد بن عبد الله أميرًا على القضاء والمظالم، فجعله قاضيًا وجعل له صلاحية النظر في قضايا المظالم من دون سند أو سرد للحادثة، وعند حديثه عن دليل الجهاز الإداري يتحدث عن تعيين رسول الله كتّابًا لإدارة المصالح، ويشير فحسب إلى تعيين معيقيب بن أبي فاطمة كاتبًا على الغنائم من دون إشارة إلى متى وكيف كان ذلك[42]، وحذيفة بن اليمان الذي كان يكتب خرص ثمار الحجاز.

لا يكتفي النبهاني بالإيجاز والاختصار وتجاهل السياق فيلجأ إلى ألفاظ

(40) مثلما أشرنا قبلًا، سنعتمد في هذا المبحث فحسب على نص «مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له» في طبعته الأولى، للأسباب الموضحة في المقدمة؛ كما سيقتصر هذا المبحث على مناقشة الحوادث التاريخية دليلًا شرعيًا، مناقشة أولية تعرض لبعض إشكاليات الحوادث وطريقة تعامل النبهاني معها، من دون مناقشة صحة هذا الاستدلال، وهو ما سنتطرق إليه في المبحث التالي.

(41) «عيّن للمقاطعات ولاة، فقد ولى عتاب بن أسيد واليًا على مكة بعد فتحها، وبعد أن أسلم باذان بن ساسان ولاه على اليمن».

(42) تشير الروايات التاريخية إلى أن معيقيب لم يشارك في غزوات رسول الله قبل خيبر، لأنه هاجر من مكة إلى الحبشة في قول، أو إلى بلاده في قول آخر، فإذا صح أن رسول الله عيّنه كاتبًا للغنائم فإن هذا سيكون بعد خيبر، فكيف كان يعالج رسول الله الغنائم قبل هذا؟! انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق إحسان عباس، 9 ج (بيروت: دار صادر، 1968)، ج 4، ص 117.

مبهمة، تتنافى مع رغبته المفترضة في تقديم الدليل الشرعي على صحة كل مادة[43]، من ذلك قوله لإثبات الركن الأول، «أمر [رسول الله] المسلمين بأن يقيموا لهم رئيس دولة حين أمرهم بإقامة خليفة وبإقامة إمام». وعند حديثه عن الولاة سمى اثنين وقال: «وولى غيرهما كثيرًا من الولاة»، وعند حديثه عن الجهاز الإداري يذكر اسمين ويقول: «وعيَّن غيرهما لباقي المصالح، لكل مصلحة أو أكثر كاتبًا».

يُخرج النبهاني الروايات أحيانًا عن سياقها باقتطاع النص من المتن الأصلي. فعندما يتحدث عن المعاونين يشير إلى اختيار الرسول أبا بكر وعمر معاونين له، مقتطعًا من النص الذي أخرجه الترمذي أن رسول الله قال: «وزيراي من أهل الأرض أبو بكر وعمر»، مشيرًا إلى أن كلمة (وزيرا) هنا معاونان للرسول، لأن هذا هو معناها اللغوي، معتبرًا كلمة وزير بالمعنى الذي يريده الناس اليوم اصطلاحًا غربيًا يراد به عمل حكم معين، وهو ما لم يعرفه المسلمون ويخالف نظام الحكم في الإسلام، لأن المعاون الذي سماه الرسول وزيرًا لا يختص بعمل معين، بل هو معاون يفوض إليه الخليفة القيام بجميع الأعمال تفويضًا عامًا ولا يصح اختصاصه بعمل معين. ومتن الحديث الأصلي «مَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا لَهُ وَزِيرَانِ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَوَزِيرَانِ مِنْ أَهْلِ الأَرْضِ، فَأَمَّا وَزِيرَايَ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ فَجِبْرِيلُ وَمِيكَائِيلُ، وَأَمَّا وَزِيرَايَ مِنْ أَهْلِ الأَرْضِ فَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ»[44]. وهذا يعني أن الحديث إن صح[45] متعلق بفعل النبوة الذي أكد النبهاني في ما نقل سابقًا أن خلفاء رسول الله ورثوا رئاسته للدولة ولم يرثوا نبوته.

---

(43) في مقدمة الكتاب، يقول النبهاني مبررًا وضعه: «لا بدّ من وضع مقدمة للدستور تبين الدليل الشرعي لكل مادة من مواده لإخراج ما اصطلح عليه بالأسباب الموجبة للقانون الأساسي أي للدستور [...] لزيادة اطمئنان المسلمين، ولا سيما الأتقياء والنزيهين بأن هذه المواد أحكام شرعية، وبأن الدستور دستور إسلامي خالص». انظر: **مقدمة الدستور**، ص 3.

(44) محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، 5 ج، ط 2 (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، ج 5، ص 616.

(45) يضعف النبهاني هذا الحديث، انظر: محمد بن عبد الله خطيب التبريزي، **مشكاة المصابيح**، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، 4 ج، ط 3 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، ج 3، ص 1710، الحديث رقم «6065».

2- الحاكم (شروطه وآليات الاختيار والعزل)

أ- شروطه

تحدد المادة 36 من الدستور شروط رئيس الدولة، ونصها: «يشترط في رئيس الدولة حتى تنعقد له الرئاسة ستة شروط، وهي أن يكون: رجلًا، مسلمًا، حرًا، بالغًا، عاقلًا، عدلًا».

يضع النبهاني لهذه الشروط دلائل وقرائن شرعية مستخدمًا القرآن الكريم والحديث والدلائل العقلية، ويستخدم كذلك قول رسول الله تعليقًا على حدث تاريخي: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[46]، معتبرًا هذا التعليق دليلًا لأن التعبير بـ «لن» يفيد التأبيد، وهو مبالغة بنفي الفلاح، وفيه كذلك الذم، فيكون طلب ترك أن يكون الخليفة امرأة طلبًا جازمًا، وفي استخدام النبهاني هذا نزعٌ للقول من سياقه، على الرغم من إدراك النبهاني للسياق، والأولى أن يفهم النص على أنه تعليق من رسول الله على الحدث، توقع فيه سقوط القوم بناء على قراءته الخلاف المستشري في الدولة الفارسية، الذي كان وصول ابنة كسرى إلى الحكم أحد تجلياته[47].

ب- آليات الاختيار

يمكن تحديد المواد التي حدد فيها النبهاني آليات اختيار الخليفة، بالمواد 30، 31، 32، 33، 34، 38، ولإثبات صحة هذه المواد شرعيًا يستخدم النبهاني

(46) يرد هذا الحديث في: صحيح البخاري، «لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ، قَدْ مَلَّكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى، قَالَ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً». انظر: محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح الإمام البخاري المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق محمد زهير بن ناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ [2001م])، ج 6، ص 8، الحديث رقم «4425».

(47) يظهر أن النبهاني تأثر في فهمه الحديث بفهم الفقهاء، وفهم راوي الحديث الذي اعتزل الجمل لمشاركة عائشة - فيها متخذًا هذا الحديث دليلًا على عدم فلاحهم، لكن هذا الفهم يتناقض مع فهم قصة ملكة سبأ التي يبرزها القرآن الكريم مادحًا - الآيات 22 إلى 44 من سورة النحل كنموذج لامرأة ﴿أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ («سورة النمل،» الآية 23)، وحكمت قومها بالشورى ﴿مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ («سورة النمل،» الآية 32)، وقادتهم إلى الفلاح ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ («سورة النمل،» الآية 44).

نصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية، ويُكثر من الاستدلال العقلي، ويستشهد ببعض حوادث التجربة النبوية والراشدة.

في المادة 30 التي تنص على أن «رئاسة الدولة عقد مراضاة واختيار، فلا يجبر أحد على قبولها، ولا يجبر أحد على اختيار من يتولاها»، يستخدم النبهاني فعل رسول الله برفضه إقالة «الأعرابي» من بيعته لإثبات أن الخلافة عقد. مخرجًا الحادث من سياقه التاريخي الموضح في متنه. ففي البخاري حديث جابر بن عبد الله: «أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الإِسْلاَمِ، فَأَصَابَهُ وَعْكٌ، فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي، فَأَبَى، ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي، فَأَبَى، فَخَرَجَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «المَدِينَةُ كَالكِيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا، وَيَنْصَعُ طِيبُهَا»[48]. وواضح أن الحادثة متعلقة بأعرابي ترك بداوته لشرط الإسلام الهجرة وبايع رسول بوصفه نبيًا، فعندما طلب من رسول الله إعفاءه من ذلك أبى لما في طلبه من مخالفة للحكم بوجوب الهجرة.

يستشهد النبهاني بما يرد عن بيعة رسول الله بوصفه نبيًا ورسولًا، التي تشير إلى بيعة النبي للرجال والنساء ورفضه بيعة الأطفال، كدليل على المادة 31 التي تنص: «لكل مسلم بالغ عاقل رجلًا كان أو امرأة الحق في انتخاب رئيس الدولة وفي بيعته ولا حق لغير المسلمين في ذلك». ويستدل عليها كذلك بفعل عبد الرحمن بن عوف وعدم إنكار الصحابة فعله، بأخذه رأي الرجال والنساء في خلافة عثمان. وللاستدلال على المادة 32 ونصها: «إذا تم عقد رئاسة الدولة لأحد بمبايعة من يتم انعقاد البيعة بهم تكون حينئذ بيعة الباقين بيعة طاعة لا بيعة انعقاد فيجبر عليها كل من يلمح فيه إمكانية التمرد». يستشهد بما حصل في بيعة الخلفاء الأربعة، لأنه من إجماع؛ ففي بيعة أبي بكر اكتفي بأهل الحل والعقد في المدينة وحدها، وكذلك في بيعة عمر، وفي بيعة عثمان اكتفي بأخذ رأي المسلمين في المدينة وبيعتهم، وفي بيعة علي اكتفي ببيعة أكثر أهل المدينة وأكثر أهل الكوفة. ويستدل على إجبار من يلمح منه التمرد على البيعة بعد بيعة أكثر الممثلين بما يرويه من دون سند أو تحقيق علي بن طالب (على بيعة معاوية بن أبي سفيان) وإجباره طلحة والزبير على بيعته، وعدم إنكار الصحابة لفعله.

(48) البخاري، ج 9، ص 79، الحديث رقم «7209».

عند حديثه عن طريقة نصب رئيس الدولة في المادة 38[49]، يستشهد برواية البخاري عن طريقة اختيار عثمان وبيعته، فيتخذ من فعل عمر باستخلاف الستة وتكليفهم بحصر المرشحين وإعلان الخليفة دليلًا على الفقرة «أ»، ويستشهد بالرواية ذاتها وإعلان عبد الرحمن بن عوف للخليفة في المسجد وأخذ البيعة منه لإثبات الفقرة «ب»، والفقرة «ج».

ج- العزل

تنص المادة 39 على حق الأمة في نصب رئيسها وعجزها عن عزله متى تم انعقاد بيعته، ولإثبات حق الأمة في نصب الخليفة يقول النبهاني: «دليله أحاديث البيعة - سبق الإشارة إليها - فلا يملك أحد تولي منصب الخلافة إلا بالبيعة، لأن البيعة هي طريقة نصب الخليفة، وهي ثابتة من بيعة المسلمين للرسول، ومن أمر الرسول لنا بالبيعة، ومن أن الخلفاء الراشدين إنما تولى كل منهم الخلافة بالبيعة». ولإثبات الجانب الثاني يستشهد بعدد من الأحاديث، من دون بيان سياقها أو درجة صحتها، وبرواية رفض الرسول إقالة الأعرابي من بيعته - سبق الإشارة إليها - مؤكدًا أن البيعة إذا حصلت لزمت المبايعين، وهذا معناه لا حق لهم بعزل الخليفة، إذ لا حق لهم بإقالة بيعتهم له. معتبرًا بيعة الأعرابي للرسول أنها لم تكن بيعة على الإسلام بل على الطاعة. ولذلك كان يريد الخروج من الطاعة لا الخروج من الإسلام.

لكن النبهاني في المادة 44 يحدد أمورًا يتغير بها حال رئيس الدولة فيخرج عن الرئاسة[50]، مقيدًا ذلك في المادة 45 باعتبار «محكمة المظالم وحدها هي

---

(49) نصّ المادة: «طريقة نصب رئيس الدولة هي: أ يجري الأعضاء المسلمون في مجلس الشورى حصر المرشحين لهذا المنصب وتعلن أسماؤهم ثم يطلب من المسلمين انتخاب واحد منهم. ب تعلن نتيجة الانتخاب ويعرف المسلمون من نال أكثر أصوات المنتخبين. ج يبادر المسلمون بمبايعة من نال أكثر الأصوات رئيسًا للدولة للعمل بكتاب الله وسنّة رسول الله. د بعد تمام البيعة يعلَن من أصبح رئيسًا للدولة للملأ حتى يبلغ خبر نصبه كافة الأمة، مع ذكر اسمه وكونه يحوز الصفات التي تجعله أهلًا لانعقاد رئاسة الدولة له».

(50) هذه الأمور هي: «أ إذا اختل شرط من شروط انعقاد رئاسة الدولة، كان ارتد، أو فسق فسقًا ظهرًا، أو جن، أو ما شاكل ذلك. لأن هذه الشروط شروط انعقاد، وشروط استمرار. ب العجز عن القيام بأعباء رئاسة الدولة لأي سبب من الأسباب. ج القهر الذي يجعله عاجزًا عن التصرف بمصالح المسلمين برأيه وفق الشرع».

التي تقرر ما إذا كانت قد تغيرت حال رئيس الدولة تغيرًا يخرجه عن الرئاسة أم لا، وهي وحدها التي لها صلاحية عزله أو إنذاره». ويستدل لإثبات ذلك بأدلة عقلية من دون استشهاد بحوادث تاريخية نبوية أو راشدة، أو مناقشة لفعل الصحابة بعد خلافهم على خلافة عثمان، وخلافة علي.

3- الشورى

يضع النبهاني في دستور الدولة الإسلامية عددًا من المواد - من المادة 22 إلى المادة 28 - تنظِّم عمل ما سمّاه مجلس الشورى، ويدلل على شرعيتها باستخدام القرآن الكريم وحديث رسول الله، وبتجربة رسول الله وصحابته.

تنطلق أطروحة النبهاني في مسألة الشورى من تمييز «الشورى» من «المشورة»، وتنص المادة 25 على أن الشورى هي أخذ الرأي مطلقًا، والمشورة هي أخذ الرأي الملزم. وليس التشريع ولا التعريف ولا الأمور الفكرية ككشف الحقائق وكالأمور الفنية والعلمية من المشورة، وأما ما عداها من الآراء فإنه يدخل تحت المشورة. وتميز المادة 26 الشورى من إبداء الرأي فتقصر الحق الأول على المسلمين فحسب أما الثاني فلكل الناس. وتلزم المادة 27 أخذ رأي الأكثرية صوابًا أكان أم خطأً في مسائل «المشورة»، أما في مسائل «الشورى» فيُتحرى الصواب من دون نظر إلى أكثرية أو أقلية.

تعرِّف المادة 22 مجلس الشورى بـ «الأشخاص الذين يمثلون المسلمين في الرأي ليرجع إليهم رئيس الدولة هم مجلس الشورى». وتحدد المادة 23 آلية اختيار الأعضاء بالانتخاب. وتقصر المادة 24 عضوية الشورى على حاملي التابعية إن كانوا بالغين عاقلين رجالًا ونساءً مسلمين أو غير مسلمين، مع تحديد وظيفة العضو غير المسلم على إظهار الشكوى من ظلم الحكام، أو من إساءة تطبيق الإسلام. وفي المادة 28 يحدد النبهاني صلاحيات مجلس الشورى بأربع، كل ما هو داخل تحت ما تنطبق عليه كلمة مشورة. المحاسبة على جميع الأعمال التي تحصل بالفعل في الدولة ورأيه ملزم في ما كان رأي الأكثرية فيه ملزمًا، حق إظهار عدم الرضى من الولاة أو المعاونين ويكون رأيه في ذلك ملزمًا. ومناقشة الأعضاء المسلمين للأحكام التي يريد أن يعتمدها الخليفة في الدستور أو القوانين، ورأيهم في ذلك غير ملزم.

استخدام النبهاني التجربة النبوية والراشدة كدليل تجلى في عدد من المواد، بدأ ذلك بلا سند ولا تفصيل متحدثًا عن تخصيص الرسول أربعة عشر رجلًا من النقباء، عن الأنصار وعن المهاجرين لاستشارتهم، معتبرًا فعل الرسول دليلًا على إباحة اتخاذ مجلس خاص للشورى الثابتة، ويعتبر فعل الرسول بتعيين النقباء في منزلة الانتخاب لأنه اختار من المدينة، وهي بقعة ضيقة يمكن معرفة من يمثلون الناس فيها، وهذا برأيه دليل على وجوب انتخاب أعضاء مجلس الشورى. ولإضفاء الشرعية على تحديد الشورى بحاملي التابعية الإسلامية، يستشهد النبهاني متجاوزًا السياق التاريخي باقتصار شورى رسول الله على المسلمين الموجودين في المدينة وعدم استشارة المسلمين الذين كانوا في مكة[51]. ويستشهد النبهاني باستشارة رسول الله لأم سلمة يوم الحديبية، كدليل على جواز استشارة المرأة تاليًا عضويتها في مجلس الشورى.

لإثبات وجوب أخذ رأي الأكثرية في مسائل «المشورة» كالأعمال، بغض النظر عن كونه صوابًا أم خطأ، يستشهد النبهاني بفعل رسول الله، يوم أحد بنزوله على رأي الأغلبية[52]، ويستشهد بفعله يوم الحديبية عندما تمسك برأيه وحده منفردًا وضرب برأي أبي بكر وعمر عرض الحائط، بل ضرب برأي جميع المسلمين - بحسب تعبير النبهاني - لإثبات عدم إلزامية الشورى إن كان في المسألة حكم شرعي ظاهر[53]، ويستشهد بفعله يوم بدر بنزوله على رأي الحباب بن المنذر وتركه ما كان قد رآه، ولم يرجع ليأخذ رأي الأكثرية لإثبات

---

(51) المسلمون الموجودون في مكة لم يكن تواجدهم علنيًا والحرب كانت قائمة بين مكة والمدينة، وإضافة إلى المسافة الطويلة بين مكة والمدينة التي تصعب أمر الشورى «لوجستيًا»، فإن التواصل الدائم معهم كان سيشكل مصدر خطر وتهديد لوجودهم.

(52) يكرّر النبهاني في المادة 28 اعتبار حادثة أُحُد مما يرجع فيه إلى رأي المسلمين ويُلتزم رأيهم، لأنها في الأعمال التي لا تحتاج إلى بحث وإمعان نظر.

(53) في رأي النبهاني لا يؤخذ رأي مجلس الشورى في حكم شرعي أو في التعاريف غير الشرعية. فلا يؤخذ رأي مجلس الشورى في المالية. وكذلك لا يؤخذ رأي الناس في أمور الجيش لأن الشرع جعل ذلك للخليفة، وعيَّن أحكام الجهاد، وكذلك لا يؤخذ رأيهم في علاقة الدولة بغيرها من الدول، لأن ذلك من الفكر الذي يحتاج إلى بحث وإمعان نظر، ويستشهد لإثبات قوله هذا في المادة 28 بالاستشهاد نفسه في المادة 27، أي بحادثتي الحديبية وبدر، ففي هذين الحادثين لم تكن لآراء الناس قيمة في تقرير الأمر، بحسب رأيه. لكن ألم يكن الحباب من الناس؟!

تحري الصواب واتباعه، بغض النظر عن كونه رأي الأكثرية أو رأيَ واحدٍ، إن كانت المسألة مما يحتاج فيه الأمر إلى إعمال نظر وفكر، أو إلى إعطاء رأي في أمر فني.

يستدل النبهاني في حادثة بدر كذلك على وجوب أن يحاسب مجلس الشورى، مؤكدًا شمول المحاسبة الأعمال كلها[54]. ويتخذ من عزل العلاء بن الحضرمي عامل الرسول على البحرين لأن وفد عبس شكاه، مثالًا على ذلك، ومن عزل سعد بن أبي وقاص عن الولاية لمجرد أن عمر بن الخطاب شكاه، وإجماع الصحابة سكوتيًا، دليل على حق مجلس الشورى في المطالبة بعزل الولاة، وأن على الخليفة عزلهم، ويثبت حق أعضاء المجلس المسلمين في مناقشة التشريع الذي ينوي الخليفة طرحه، من دون إلزام الخليفة نتائجه، بفعل عمر بن الخطاب عند بحثه توزيع أرض السواد وعدم إنكار الصحابة فعله، ويستشهد بفعل عمر باستخلاف الستة وإجماع الصحابة سكوتيًا، لإثبات حق المجلس في حصر المرشحين في الخلافة واعتبار رأيهم ملزمًا.

ثالثًا: مناقشة استخدام النبهاني

من خلال النماذج التي عرضناها في المبحث السابق، يمكن ملاحظة أن النبهاني، في معظم الحالات، لم يلتزم تحقيق الروايات التي قدمها، ولم يقدم إلى القارئ مصادر هذه الروايات وسندها، وعمل على إخراج الكثير من الحوادث من سياقها التاريخي، وكيَّف الحوادث لإثبات أنموذج متأثر بنماذج حكم معاصرة، ويمكن الافتراض أن قراءته التاريخ الإسلامي، خصوصًا سيرة رسول الله وصحابته كانت قراءة مبتسرة، ولبيان ذلك لا بد من مناقشة استخدام النبهاني السابق، وسيتم ذلك بمناقشة الحوادث التاريخية مع التسليم بكونها دليلًا شرعيًا، ثم مناقشة حجج النبهاني لاستخدام التاريخ كدليل شرعي للوصول إلى أنموذج الدولة الإسلامية، وصحة الحاجة إلى مثل هذا الدليل.

---

(54) يستدرك النبهاني في دليل المادة 28 فيقول: «لكن الخليفة لا ينزل عند رأي الذين يحاسبونه إلا في ما كان رأي الأكثرية فيه ملزمًا»، فلمَ المحاسبة إذًا؟!

1- في قراءة النبهاني الحوادث التاريخية بوصفها دليلًا شرعيًا

أطروحة النبهاني التي أشرنا إليها باحتواء الإسلام بوصفه عقيدة ونظامًا، على نظام حكم إسلامي تفصيلاته كلها إسلامية، مؤيدة بالدليل الشرعي، تقتضي أن يكون النبهاني ملمًا بالتطبيق الأول لهذا النظام، المتمثل في تجربة الرسول، وتجربة صحابته، خصوصًا أن النبهاني يؤكد وجود جهاز معين للدولة على شكل مخصوص أقامه رسول الله وسار بحسبه إلى أن التحق بالرفيق الأعلى، ثم سار عليه خلفاؤه من بعده، على مرأى ومسمع من الصحابة، فتعين أن يكون جهاز الدولة الإسلامية على هذا الشكل، وهو إجمالًا ثابت بالتواتر[55].

لكن، من النماذج التي سبق تقديمها، يمكن ملاحظة عدم إلمام النبهاني بهذه التجربة، وتكيُّفه مع الحوادث التاريخية لإثبات صحة أنموذجه المتأثر بكل تأكيد بنماذج، إسلامية نَظَّر لها فقهاء متأخرون كأنموذج دولة الماوردي، وبأنموذج الحكم الحديث في الأقطار العربية الحديثة، والدول الغربية.

عدم الإلمام يؤكده حزب التحرير؛ فالحزب أعاد صوغ المقدمة مقدمًا نماذج تاريخية جديدة كدليل شرعي، ومعدلًا في ما قدمه النبهاني على أنه نقل بالتواتر؛ فنص المادة 21 التي تحدّث فيها النبهاني عن جهاز الدولة الثابت في مجمله بالتواتر والواجب على المسلمين اتباعه، وأشار فيها إلى أن هذا الجهاز قائم على سبعة أركان، يستبدلها الحزب بالمادة 23 في النص المعتمد منه جاعلًا أجهزة دولة الخلافة ثلاثة عشر جهازًا[56]، ودليل هذا برأيهم فعل الرسول لأنه أقام جهاز الدولة على هذا الشكل، وبهذا فالحزب يشير إلى عدم قدرة نص النبهاني على الإلمام بهذه التجربة ليستخرج منها العدد الصحيح من الأجهزة إن صح وجودها، على الرغم من ورود مجملها بالتواتر، كما يقول النبهاني.

---

(55) النبهاني، الدولة الإسلامية، ص 127.

(56) تنصّ المادة «23» كما ترد في الطبعة الثانية من مقدمة الدستور: «أجهزة دولة الخلافة ثلاثة عشر جهازًا وهي: 1 الخليفة (رئيس الدولة). 2 المعاونون (وزراء التفويض). 3 وزراء التنفيذ. 4 الولاة. 5 أمير الجهاد. 6 الأمن الداخلي. 7 الخارجية. 8 الصناعة. 9 القضاء. 10 مصالح الناس (الجهاز الإداري). 11 بيت المال. 12 الإعلام. 13 مجلس الأمة (الشورى والمحاسبة). انظر: النبهاني، مقدمة الدستور.

أشرنا آنفًا إلى أمثلة عن قراءة النبهاني الحدث، بعد نزعه من سياقه، وناقشناها، كدليله على المعاونين، وقراءته حديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، ومن الأمثلة على تكيُّف التجربة لدعم ما توجه إليه رأيه في الشورى، وقراءته الحوادث المختلفة المتعلقة بها، نجده يعتبر شورى أُحُد «مشورة» وجب على الرسول أن يلتزم رأي الأكثرية فيها، وشورى بدر وجب على الرسول فيها الأخذ برأي فرد وإن خالف رأيه، ورأي المجموع لأنه متعلق بأمر يحتاج فيه الأمر إلى إعمال نظر وفكر، هذه القراءة تتجاهل أن سياق الشورى وهدفها واحد؛ فالرسول استشار في أُحد من أجل تحديد موقع المعركة، أيكون داخل المدينة أم خارجها؟ وشورى بدر كانت لتحديد موقع المعركة قبل البئر أم بعدها؟ وكلا الأمرين مما يُحتاج به إلى إعمال نظر وفكر، فلما وجب اتباع رأي الاكثرية في الأولى وصارت دليلًا على وجوب الأخذ برأي الأغلبية في مجلس الشورى، ولا شورى في الثانية لمجلس الشورى، وكلا الحدثين متعلق بحرب، وكان بهما شورى، فلما يمنع النبهاني مجلس الشورى من النظر في الحرب.

من التكييف كذلك قراءة النبهاني شرط القرشية؛ إذ يعتبر ما نُقل عن رسول الله (إن هذا الأمر في قريش)، طلبًا غير حازم؛ فالحديث برأيه إخبار يتضمن الطلب، لكنه قرن ذلك بأن الرسول حين عرض نفسه على قبيلة عامر بن صعصة، وقالوا له: «أيكون لنا الأمر من بعدك»؟ قال: «إن الأمر بيد الله يضعه حيث يشاء»، وهذا يدل على أن الطلب غير جازم، ويستدل كذلك أن الرسول حين ذهب إلى تبوك ولى مكانه محمد بن مسلمة، وقد ولاه خليفة له حتى يرجع من المعركة ولم يوله واليًا على المدينة وهو ليس من قريش، فدل على أن الطلب غير جازم. فالنبهاني يكيف نصوصًا لدعم قوله متجاوزًا إجماع الصحابة (وهو دليل شرعي عنده) على قرشية الخليفة، وهو ما تجلى في إثر حوارات السقيفة.

من الممكن أيضًا اتخاذ أدلة النبهاني دليلًا على نقيض ما أراد، فيمكن مثلًا اتخاذ تعيين رسول الله للنقباء - إن صح - دليلًا على صحة التعيين لأعضاء مجلس الشورى لا الانتخاب، إن كان ممكنًا تحديد نقباء الناس، وقادة الناس ووجوهها مما يسهل اليوم معرفته، ووسائل التواصل الحديثة حولت البلاد إلى قرى صغيرة تسمح للحاكم بمعرفة نقباء الناس، كما سمح صغر مساحة المدينة

للرسول باختيار نقبائها لعضوية مجلسه، وسيكون التعيين إن حدث اليوم لنقباء الناس انتخابًا مثلما كان فعل رسول الله انتخابًا بتعبير النبهاني.

يتخذ النبهاني من إجماع الصحابة سكوتيًا بحق المرأة في الانتخاب؛ إذ إن عبد الرحمن بن عوف شاور النساء في المفاضلة بين عثمان وعلي ، لذا من الممكن أن يتخذ أحدهم الإجماع ذاته دليلًا على جواز حق من لم يصل البلوغ في انتخاب الرئيس على الأقل، بما ينفي ما توجه إليه النبهاني في المادة «31»؛ فعبد الرحمن بن عوف لم تقتصر مشورته على النساء، وإنما استشار الولدان، إذ يشير ابن كثير إلى ذلك فيقول: «حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن، وحتى سأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل من يرد من الركبان والأعراب إلى المدينة، في مدة ثلاثة أيام بلياليها»[57].

2- أنموذج تاريخي قابل للتجاوز

يتضح من مطالعة أنموذج النبهاني للدولة الإسلامية الذي حدد معالمه نص الدستور الذي وضعه، ومحاولة النبهاني إسباغ صفة الأصالة الإسلامية على هذا الأنموذج بالتدليل الشرعي على صحة مواده وأصالتها، أن النبهاني لم ينجح في هذا، وأن قراءته النظرية فحسب[58] للتجربة النبوية والراشدة التي انطلقت من اعتبارها مخزنًا لدلائل شرعية، ولتفصيلات نظام الحكم في الإسلام بأجهزته الدقيقة الواجب على المسلمين اتباعها، تخالف فهم الصحابة لهذه التجربة، وواقع هذه التجربة وسياقها التاريخي؛ فالتجربة النبوية تجربة متراكمة وتطور جهازها بتقدم الزمن والحاجات، فلم يكن لرسول الله يومًا جهاز معقد كالجهاز الذي يقدمه دستور النبهاني، وإن استشار الرسول أبا بكر وعمر فلم يكن منصبهما

(57) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله التركي (الرياض: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1997)، ج 7، ص 146.

(58) أما عمليًا فإن نصوص النبهاني تتجاوز فعل الرسول وفعل صحابته، لتقدم أنموذجًا جديدًا تتواجه فيه الحداثة والسياسة الحديثة من جانب، ومتطلبات أصالة إسلامية لازمة من جانب آخر. انظر: الفاروقي، ص 69.

ما يطرحه النبهاني مقدَّم بصياغات ومعالجات سياسية مرتبطة بالدولة القومية الحديثة وبالمجالات السياسية التي نجمت عنها. انظر أمثلة على ذلك في: الفاروقي، ص 64-67.

كمنصب المعاون الذي ينظّر له الماوردي ويشابهه النبهاني في تنظيره، وإن كان لدى رسول الله كُتّاب فإنهم لم يكونوا موظفين دائمي التواجد، وإنما استكتب رسول الله كل من كان تحت يده ممن يقدر على ذلك، لحظة الحاجة إليه، وإن كان للرسول جيش فلم يكن بالتعقيد الذي كان لجيش عمر، أو جيش عثمان، أو الجيش الذي ينظّر له النبهاني.

كذلك تجربة الصحابة تجربة متراكمة، وفهم الصحابة لتجربة رسول الله ميز نبوته من قيادته، فناقشه عدد منهم في قراراته الخاصة بأمور الحكم، كمناقشة الحباب بن المنذر له في موضع الجيش يوم بدر، ومناقشة عمر في وضع أسرى بدر، ومناقشة سلمان الفارسي له يوم الخندق، وخالفه قادة الأنصار في رأيه من الصلح مع غطفان، وأعاد الخلفاء النظر في بعض ما كان معتمدًا زمن رسول الله، فأعاد عمر النظر في توزيع الأرض المفتوحة ولم يوزعها كما وزع رسول الله أرض خيبر من قبل، وإنما قدم اجتهادًا جديدًا استشار فيه صحابة رسول الله وأقرّوه عليه لإدراكهم أن الحاجة والسياق التاريخي تغيّرا، فوجب إعادة الاجتهاد في المسألة.

نجد أن عمر أعاد النظر في قرارات أبي بكر، وفي اجتهاده واجتهاد رسول الله من قبله في مسألة الاستخلاف، فحاول أن يقدم أنموذجًا يحقق فيه درجة أعلى من الشورى فعيَّن مجلس الستة ليختار من بينهم خليفة ووضع آليات لإدارة هذه الشورى. وطور واستحدث من الأجهزة والنظم الإدارية ما يتوافق مع تطور الدولة وتوسعها[59].

بهذا يكون رسول الله وخلفاؤه وصحابته نظّروا لنظام الحكم، كتجربة بشرية تقع جل جوانبها ضمن «المتروك» فأعملوا فيها الاجتهاد والنظر، وأعادوا الاجتهاد إن تغيرت أحوال الاجتهاد الأول، محاولين الاقتراب من القيم العليا التي دعا إليها القرآن الكريم ورسول الله، كالعدل والشورى، ومعيارهم في صحة الاجتهاد مقدار المصلحة التي يحققها. فيما انتزع النبهاني هذه التجربة وهذه الاجتهادات من سياقها التاريخي، وعالجها كنماذج أبدية لاتاريخية عالمية. فتجاهل - نظريًا على الأقل - حقيقة أن مؤسسات بعينها استُحدثت لمواءمة أحوال اجتماعية

---

(59) للمزيد، انظر: عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 95-117 و161-168.

تاريخية محددة لإحياء نماذج تعكس الحياة الاجتماعية - الاقتصادية لمجتمعات أقل تعقيدًا بكثير من الوقت الراهن[60]. وعلى الرغم من أن النبهاني ينظّر لدولة موعودة إلا أنه كما يبدو وقع تحت ضغطين: الأول فهمه لطبيعة نظام الحكم وقراءته للتجربة التاريخية، والثاني الدولة القطرية الحديثة المتأثرة بالنماذج الغربية، وإن كان المفترض من النبهاني أن ينظّر لأنموذج يستلهم فيه التجربة النبوية والراشدة باعتبارها التنزيل الأول لقيم القرآن والسنّة العليا، ويحاول أن يقترب من روح الإسلام ومبادئه، إلا أن سطوة أنموذج الدولة الحديثة والحاجة إلى إيجاد بديل أصيل - شكلًا على الأقل - كانتا أعلى. فقدم أنموذجًا يعطي صلاحيات أسطورية لرأس الدولة معتقدًا بإمكان وجود حاكم عادل بعد أن تتوافر له جميع الإمكانات المؤهلة للاستبداد.

هذا الأنموذج يؤكد فشل النبهاني في قراءة التجربة النبوية والراشدة التي جاء انقطاعها بعد سطوة القوة لإخفاقهم في تطوير آليات ووسائل محاسبة وآليات تنظم الشورى وفق مبادئ دينهم. وإذا كان الوضع التاريخي يسمح بالتجاوز عن هذا في الماضي لصعوبة تحقيقه أو لاستحالتها، فإن الوضع التاريخي المعاصر والتجارب التي يود النبهاني أن ينافسها، وما استحدثته من آليات تساهم في إيجاد نظم سياسية تقترب من روح الإسلام وقيمه، لا تسمح كلها بمثل هذا التجاوز.

(60) الفاروقي، ص 63-64.

الفصل الثاني عشر

إشكالية تأسيس «نظام الحكم» في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية بحث في المنهجيات والتحديات

رشيد الحاج صالح

لا توجد قضية تثير اليوم نقاشًا واسعًا في الفكر الإسلامي المعاصر كقضية البحث في إمكان إقامة دولة مدنية إسلامية، أو نظام ديمقراطي إسلامي، يزاوج بين قيم الإسلام من: عدالة ومساواة وحرية دينية ونزعة إنسانية... إلخ، وقيم الحداثة السياسية العالمية القائمة على: الديمقراطية والعقلانية والعقد الاجتماعي والفردية والمواطنة... إلخ، ولا سيما أن مسألة التوفيق مسألة معقدة منهجيًا وأيديولوجيًا، بسبب الاختلافات التي لا يستهان بها بين منظومة المبادئ الإسلامية المنظمة للعمل السياسي في الإسلام والقائمة على: الشورى، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستخلاف الإنسان في الأرض... إلخ، ومفاهيم النظام الديمقراطي الغربي القائمة على: الحريات السياسية وحقوق الإنسان والحق الطبيعي والعقلانية... إلخ.

على الرغم من أن المقارنة بين مبادئ الدين الإسلامي وقيم الحداثة الغربية ليست بالأمر الجديد، بل تعود إلى عصر النهضة العربية، في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين: على يد الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده والكواكبي، إلا أن المقاربة المعاصرة تأخذ معنى جديدًا ومختلفًا، من حيث الأوضاع السياسية والتاريخية المحيطة التي نعيشها اليوم، والمتمثلة بوصول الأنظمة القومية والعلمانية إلى طرق شبه مسدودة، وتحولها إلى أنظمة شمولية فاسدة **أولًا**، وعدم تمكن الحركات الإسلامية المتشددة من إثبات وجودها الفعلي في صوغ مستقبل جديد للأمة، وإخفاقها في استيعاب المنجزات السياسية العالمية، وفي بناء قاعدة شعبية **ثانيًا**، واستفادة الفقه الإسلامي المعاصر من العلوم الاجتماعية المعاصرة ليدشن عصرًا جديدًا من الانفتاح والموضوعية المتحررة من هواجس الآخر وأطماعه **ثالثًا**. وأتى الحراك الثوري الكبير ليكون في منزلة الشرارة التي دفعت الكل إلى العمل من أجل الاستفادة من هذه اللحظة التاريخية للبحث في الأنموذج السياسي الأمثل، أو النظام السياسي المستقبلي

الذي يلائم المجتمع العربي والدين الإسلامي، ويُمكن به مواجهة المشكلات الاجتماعية والسياسية الكبرى والمتمثلة بالاستبداد والفقر وإخفاق برامج التنمية، والفساد... إلخ.

إذا ما عدنا إلى مجمل القضية، أي الأسس التي يقبل على أساسها الفكرُ الإسلامي المعاصر نظامَ حكم ديمقراطي حداثوي، لوجدنا أن هذا الفكر ينقسم اتجاهين:

الاتجاه الخصوصي: يؤكد التوفيق بين قيم الحداثة السياسية الغربية ومبادئ الإسلام شريطة إعطاء نظام الحكم خصوصية إسلامية. فهذا الاتجاه، على الرغم من تأكيده أن النصوص الإسلامية من قرآن كريم وسنّة نبوية شريفة، لم تتضمن حديثًا صريحًا عن وجود نظام سياسي محدد للحكم في الإسلام، وأن ليست هناك مواصفات محددة لشكل الدولة وهيكلتها ومبادئها، إلا المبادئ العامة التي تتحدث عن العدل والمساواة والحريات الدينية وأخلاق المسلمين السمحة، حيث تكون مسألة إقامة الدولة والمبادئ العامة المؤسسة لها مسألة تخضع للاجتهاد، ومنوطة بالفقه وعلماء الدين، وعلى الرغم من اعتباره أن المسلمين في كل عصر هم الذين يقيمون أنموذج الدولة الذي يناسبهم ويحقق مصالحهم ويحفظ دينهم، وعلى الرغم من تأكيده أن الإسلام يقبل مبدأ المواطنة وحقوق الإنسان والديمقراطية، إلا أنه يذهب إلى إعطاء نظام الحكم بُعدًا إسلاميًا ومهمات إسلامية، كما لا يخفي الدور الفاعل الذي يريده هذا الاتجاه لعلماء الدين في نظام الحكم. وأن تلك المهمات وهذا الدور ضروريان لحفظ خصوصية الأمة، وصون شخصيتها الحضارية المستهدفة. ولذلك نجد أن هذا التيار يسعى إلى إقامة دولة حديثة لكن ببصمات وخصوصيات إسلامية، حيث يكون هناك مفهوم إسلامي خاص بنظام الحكم، ومفهوم إسلامي خاص بحقوق الإنسان، ومفهوم إسلامي خاص بالديمقراطية، ومفهوم إسلامي خاص بعلاقة الدين بالدولة... إلخ.

سنأخذ مثالًا على هذا الأنموذج المفكر الإسلامي محمد سليم العوا الذي يصرح بأن الأمة هي مصدر السلطة في الدولة السياسية، وأن الشورى مساوية للديمقراطية، وأن الإسلام يقبل الأحزاب والتعددية السياسية، والتداول السلمي

للحكم، وتحديد مدة حكم الحاكم بزمن معين، وأن الخلافة نظام سياسي يعتمد على الفقه والاجتهاد لأن القرآن الكريم والسنّة النبوية لا يتضمنان نظام حكم محدد المعالم يجب على المسلمين التزامه على مر العصور، كما أن «حرية الرأي السياسي» من القيم الملزمة في الشريعة الإسلامية، وأن مشاركة المرأة في الحياة السياسية والاجتماعية أمر لا يمنعه الشرع شريطة التزامها الحشمة في اللباس والسلوك، من دون أن يعني ذلك تخلي العوا عن مبدأ «الإسلام دين ودولة»، أو المرجعية الإسلامية في كل ما يتعلق بشؤون الدولة السياسية، وأن للدولة مهمة أساسية هي «تطبيق الشريعة الإسلامية»، حتى إنه يتجنب مصطلح الدولة المدنية ويستبدل به الدولة السياسية.

أما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه العالمي الذي يعتقد أن الدين الإسلامي دين عالمي ذو طابع إنساني شامل، وهو موجود بفاعلية منذ نحو أربعة عشر قرنًا، وأنه عاصر شعوبًا وحضارات، وتفاعل معها، فأخذ منها الكثير وأعطاها الكثير، ولذلك لا يضير هذا الدين أن يبحث في داخله عما يتوافق مع المفهوم الحديث للدولة المدنية، من دون التطرق إلى أي حديث عن خصوصيات أو استثناءات تخشى العولمة أو الغرب على الإسلام. ولذلك يرفض هذا الاتجاه مقولة «الخصوصية» ويعتبرها بدعة تساعد في تحجيم الفقه الإسلامي وتقف بينه وبين عالميته. فالفقه الإسلامي يستطيع اليوم استخراج مفاهيم: المواطنة وحقوق الإنسان والحريات السياسية والديمقراطية... إلخ، من داخل نصوص «الإسلام»، كما فعل الأوروبيون عندما استخرجوا هذه المفاهيم من التراث الإنساني.

سنأخذ مثالًا على هذا الأنموذج المفكر الإسلامي رضوان السيد الذي يذهب إلى أن القيم التي أقيمت عليها الدولة الحديثة من التأسيس على العقل والعقد الاجتماعي والحق الطبيعي والحقوق الفردية... إلخ، هي قيم موجودة في ديننا الإسلامي، وأن إقامة دولة مدنية حديثة في بلاد المسلمين أمر يقول به «الدين الإسلامي»، وأن الموانع هنا سياسيةٌ وتاريخية ونرجسية، وليس للإسلام أي ذنب في ذلك. ففي الإسلام يجد السيد أن «العقل أساس الإيمان» وأن «الحق الطبيعي» لا يختلف عن «التكليف الإلهي للإنسان»، أما «العقد الاجتماعي» فموجود في مبدأ «تبادل الاعتراف بالوجود والمصالح والكرامة»، وأن الحريات والحقوق الفردية يقابلها في الإسلام حرية الفقهاء تجاه السلطة السياسية في أزمنة عدة،

وإن يكن الفقه الإسلامي لم يصل إلى فكرة «فصل السلطات»؛ فالسيد في النهاية يرفض أي قول بخصوصية نظام سياسي في الإسلام، ويرى أن مسألة الخصوصية هي هروب من الاستحقاقات العالمية والمحلية، وتقديم لـ «مسألة الهوية» على حساب «مسألة التقدم والتمدن»، مع حرصه ضمن هذا المسار على تقديم «مبدأ الاستقلالية» على مبدأ «الخصوصية»، و«إشكالية التقدم» على «إشكالية الهوية».

هكذا يكون البحث الذي بين أيدينا هو مقاربة منهجية بين الاتجاهين المذكورين، لتحليل الأسس والمقولات التي ينطلق منها كل اتجاه، والإشكاليات التي تتفرع من كل رؤية، والتحديات التي تواجهه، لينتهي هذا البحث إلى خاتمة تقيم الاتجاهين السابقين، وتستشرف مستقبل «نظام الحكم في الإسلام» على وقع الحراك السياسي الكبير الذي نعيشه اليوم، بعد سبات طال أمده لعقود طويلة.

أولًا: في إشكالية الخصوصية والعالمية

1 - لماذا الخصوصية؟

يقصد بـ «الخصوصية الإسلامية» التوجه الفكري العام الذي يعتقد بعدم وجود «قيم إنسانية عالمية» يمكن جميع شعوب الأرض أن تحيا وفقها، وأن للإسلام نظامَ قيم وحياة يخصانه، قد يشترك فيهما مع بعض الشعوب الأخرى وقد يختلف، لكن في النهاية تبقى للإسلام خصوصية مستمدة من مصادره الأساسية، وهذه الخصوصية هي التي تحفظ هويته ووجوده التاريخي ورسالته الحضارية، ولا يجوز المساس بها بأي شكل من الأشكال، لأن لها تجليات في الجوانب الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية. وإذا كانت مقولة الخصوصية قد دفعت القائلين بها في النصف الأول من القرن العشرين (حسن البنا، سيد قطب...) إلى إقامة قطيعة مع العالم الغربي، والنظر إليه بوصفه دار كفر وفساد مطلق، فإن الجيل الثاني من هذا الاتجاه (محمد سليم العوا، حسن الترابي، يوسف القرضاوي، وهبة الزحيلي...) يميل إلى الأخذ من التجارب العالمية والتفاعل معها مع الحفاظ على الخصوصية الإسلامية.

بالنسبة إلى الديمقراطية - على سبيل المثال - يشجع أصحاب هذا الاتجاه على الأخذ بها وتطبيقها في بلاد العرب والمسلمين، لكن عبر المزاوجة مع نظام

«الشورى الإسلامي»، والاقتصار على أخذ ما يتوافق مع الشريعة الإسلامية فحسب. يقول الترابي في ذلك: «الديمقراطية في الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة بل هي سلطة الشعب وفقًا على الالتزام بالشريعة... ولا مجال بالطبع في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان.. فالخروج بالديمقراطية من الإطار الديني إلى إطار سياسي بحت، ردة وضرب من الإشراك لأنه يشرك إرادة الشعب مع خالقه»[1]. وقل مثل ذلك على مقولات: المواطنة ونظام الحكم والحرية السياسية... إلخ. ويعلل محمد سليم العوا وهو أحد الممثلين لهذا الاتجاه، القول بـ «الخصوصية الإسلامية» بثلاثة أمور أساسية:

الأمر الأول: وجود «القيم السياسية الإسلامية»، وهي قيم «ملزمة» للمسلمين في حياتهم الاجتماعية والسياسية، وعليهم العيش وفقها، لأنها قيم عامة مستخرجة من القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، كما أنها كانت على مدى التاريخ الإسلامي «موضوع إجماع الأمة». وهذه القيم هي:

- القول بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بوصفه واجبًا، وكل من تخلى عنه ينال غضب الله وتحل عليه لعنته.

- الشورى، وهي عند العوا ملزمة للحكام، ويجب عزلهم إذا تركوها، لأنها لا تقل مرتبة عن مراتب الصلاة والزكاة.

- العدل، وذلك لمكانته الرفيعة والمركزية في تعاليم الدين الإسلامي.

- «حرية الرأي السياسي»، وأساسها قول الرسول: «الدين نصيحة».

- المساواة، إذ أكد الإسلام في نصوص كثيرة عدم جواز التمييز بين الناس على أسس عرقية أو اجتماعية أو دينية.

- «مسؤولية الحاكم أمام محكوميه»، لأن الحاكم في الإسلام يحاسب على أفعاله، ولا يطاع في معصية[2].

---

(1) حسن الترابي [وآخرون]، الإسلاميون والمسألة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 27-29.

(2) محمد سليم العوا وبرهان غليون، النظام السياسي في الإسلام، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، 2008)، ص 120-133.

هذه القيم - بالنسبة إلى العوا - هي التي يجب أن نحتكم إليها، «ونحن نذير النظر في كيفية تأسيس النظم السياسية المعاصرة على هدى الإسلام وتعاليمه. وفقه السابقين من الأئمة المجتهدين معين لنا على الفهم، ومؤنس عند التردد، وهادٍ عند الحيرة. فكما حققوا مصالح الناس في اجتهادهم يجب على أهل كل عصر أن يجتهدوا فيفعلوا مثل ما فعلوه»[3].

الأمر الثاني: عدم ملاءمة القيم السياسية العالمية لنظام الحكم الإسلامي. والمقصود بذلك أن الديمقراطية فعلًا يمكن أن نأخذ بها بوصفها «طريقة لحل مشكلات الحكم» و«التخلص من الحكام المستبدين»، وتحقيق التداول السلمي للسلطة[4]، لكن بعد تكوين مرجعية إسلامية لها، وتكوين هذه المرجعية يقوم على التمييز في الديمقراطية بين السلطة والحكم، حيث تكون السلطة للشعب والحكم لله. ويقصد العوا بهذا التمييز أن الحاكم يصل إلى الحكم من طريق الشورى وإجماع الأمة، وبذلك تكون السلطة للشعب، غير أن الحاكم ملزم أن يحكم «بشريعة الله بحكم النصوص القرآنية التفصيلية، وبالنصوص البنيوية الصحيحة التفصيلية، ويحكم باجتهاد الأئمة العلماء مما ليس فيه نص وهذا حكم الله»[5].

لذلك يجد العوا أن ثمة قيدين لا بدّ من وضعهما على الديمقراطية:

- ألا تخالف الديمقراطية نصًا تفصيليًا من نصوص القرآن والسنّة.

- ألا تؤدي إلى غير مصلحة المسلمين[6].

وهذا يعني في الخلاصة أن نظام الحكم في الإسلام عند العوا «لا يقبل بالأحزاب التي تتعارض مع المرجعية العامة للدولة»[7]، وما دامت المرجعية هي الشريعة الإسلامية فإنه يرفض الترخيص لأي حزب تتعارض منطلقاته مع

---

(3) المصدر نفسه، ص 133.

(4) «الإسلام والديمقراطية،» مقابلة تلفزيونية أجراها حامد الأنصاري مع الكاتب والمفكر الإسلامي وأستاذ القانون محمد سليم العوا، على قناة الجزيرة، ضمن برنامج «الشريعة والحياة»، بتاريخ 30/ 5/ 1999.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه.

(7) المصدر نفسه.

تلك الشريعة، لأنه إذا كانت «المرجعية في الديمقراطية مطلقة بلا حدود لها... المرجعية في الإسلام محدودة بالكتاب والسنة وبعقيدة الإسلام وشريعته»[8]. فبالنسبة إلى الغرب يحصل ما يلي: «أن الناس يقررون ما يشاءون من إباحة المحرمات وإجازة المنكرات وفتح باب الفساد، هذا كله يحدث، لأن القيمة المرجعية هي رأي الناس وحدهم، أما القيمة المرجعية عندنا فهي: كتاب ربنا، وسنّة نبينا أولًا، تاريخنا وفقهنا وتراثنا وحضارتنا وإيمان الناس ثانيًا»[9].

بناء على هذا فإن العوا ينتهي من كل ذلك إلى رفض قاطع للدعوى بعالمية القيم الإنسانية، على الرغم من المشكلات الكبرى التي تواجه بلاد العرب والمسلمين، وعلى الرغم من إقراره بإمكان الاستفادة من تجارب الحضارات الأخرى. ويعود ذلك الرفض إلى أن لكل فكرة أو قيمة منبتًا حضاريًا خاصًا بها، يعبّر عن روح تلك الحضارة وخصوصيتها. والقيم العالمية اليوم هي «قيم المسيحية الغربية» التي تتعارض مع قيم الإسلام وتختلف عنها. فإذا «كانت بلادنا جلها أو كلها - تفتقر إلى النظم الديمقراطية في الإدارة والسياسة، فإنه ليس حتمًا أن نستوردها من الغرب محملة بقيمها المسيحية الغربية تحت دعوى العالمية التي يروج لها هؤلاء الكتاب في كل مناسبة وغير مناسبة.... وهي لا تحتاج إلى فكرة المساواة المسيحية ولديها نصوص القرآن التي تقرر أن الناس خلقوا من ذكر وأنثى، وأنهم جعلوا شعوبًا وقبائل ليتعارفوا»[10].

الأمر الثالث: اعتقاد العوا وجود «هجمة عالمية على الإسلام»، تحاول وصفه بالإرهاب تارة، وبعدم التسامح تارة ثانية، وبعدم قدرته على مواكبة متطلبات الحياة المعاصرة تارة ثالثة. ومن يقرأ أطروحات فوكوياما وهنتنغتون وغيرهما، سيلاحظ بسرعة العدوانية الشديدة التي يكنها الغرب للإسلام، كما أن المتابع سياسات القوى العالمية سرعان ما يصدمه مقدار المؤامرات والخطط الاستعمارية التي تحاك ضدّ العالم العربي والإسلامي. أما سبل مواجهة تلك الهجمة الشرسة فيكون عند العوا بكشف زيف تلك الأطروحات وإظهار ما فيها من تناقض ورياء،

---

(8) المصدر نفسه.

(9) المصدر نفسه.

(10) محمد سليم العوا، «الهجمة على الإسلام (3)»، الموقع الإلكتروني للدكتور محمد سليم العوا، <http://www.el-awa.com/new2/main.php?pg=search&act=show_article&art=46>.

وبالرجوع إلى الأصالة الإسلامية وقيم التسامح والعدل والمساواة وحرية الرأي والتعبير التي أكدها الإسلام، والانطلاق من تلك القيم لتأسيس هوية إسلامية تعطي الإسلام والمسلمين حقهم، وتعبر عن شخصيتهم الحضارية بموضوعية. ولذلك يمكن القول إن «رجوعنا إلى هذه القيم الإسلامية الأصيلة، وذودنا عنها، واعتزازنا بها، هو السلاح الناجح في مواجهة هذه الهجمة الفكرية وما قد يتبعها من هجمات بالقوة العسكرية»[11]. فالأساس في العلاقة بالغرب هو «الصراع» بأنواعه كلها، لأن الغرب بات اليوم قوى متوحشة واستعمارية، لا يعرف إلا مصالحه، ولا يهتم إلا بنهب الشعوب الأخرى، وتسخيرها لخدمته، والشواهد تكاد لا تعد ولا تحصى. وهذا ما دفع العوا إلى رفض أطروحة الاندماج الإسلامي في العالمية، لأنه اندماج سيؤدي إلى ضياع هويتنا ومصالحنا، وتحولنا إلى سلعة تباع وتشترى.

هكذا، على الرغم من الجهد الطيب الذي بذله العوا وزملاؤه من القائلين بالخصوصية الإسلامية، بغية جعل الدين الإسلامي يواكب التطورات المعاصرة، وتكوين نظرية تحفظ هوية الإسلام في عصر المتغيرات الكبرى، وعلى الرغم من العقلانية المنفتحة في مناقشة قضايا لا يزال إسلاميون كثيرون يرفضون حتى الدخول في مناقشتها، أقول على الرغم من ذلك، نرى أن هناك مجموعة من الملاحظات على طرح الخصوصية الإسلامية، يمكن تحديدها بما يلي:

- القول بـ «الخصوصية الإسلامية» يكتفي بتأصيل نفسه في داخل القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة واجتهاد العلماء، ويتجاهل تعقيدات التجربة الإسلامية في التاريخ والسياسة، أربعة عشر قرنًا. فالعدل في القرآن الكريم شيء، وعند الانتقال إلى الواقع وتشعباته وما فيه من صراع للمصالح ومماحكات شيء آخر. كما أن «الشورى» في آيات القرآن الكريم أمر، وتطبيقاتها في بعض الحالات التاريخية، أمر مختلف تمامًا، وكثيرًا ما شابتها الخلافات واستقواء بعض على بعض آخر... إلخ. والمشكلة هنا أن تطبيق أي تفسير لنظرية ما، لا بدّ من أن يراعي التجربة التاريخية والممارسة العملية اللتين اكتست بهما هذه النظرية خلال المراحل الطويلة التي مرت بها، الأمر الذي يوحي أخيرًا أننا أمام أنموذج نظري مثالي أكثر منه واقعي يتجنب التعقيدات لمصلحة المتعة العقلية في التنسيق.

---

(11) المصدر نفسه، ص 2.

على سبيل المثال، نجد أن ذهاب تركيا بالأخذ من منجزات العالم المعاصر إلى أقصى الحدود، لم يؤثر في خصوصيتها الإسلامية، ولم يمنع «أحزابًا محسوبة على الإسلاميين» من الوصول إلى السلطة. كما أن عيش الجوالي الإسلامية في بلدان غربية لم يمنعها من الحفاظ على هويتها الإسلامية، ومن الدفاع عن شخصيتها الإسلامية في وجه كل من يريد أن ينال منها، حتى إن الحرية التي يتمتع بها المسلمون في بلاد الغرب تتجاوز بكثير الحرية التي يعيشها المسلمون في بلدانهم التي تحكمها حكومات، تقول عن نفسها إنها تحكم وفق الشريعة الإسلامية.

- إعطاء بعض آيات القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة معنىً مختلفًا عن السياق الذي وردت فيه، وتحميلها معاني قد لا تتحملها، فالحديث الشريف: «الدين نصيحة» لا يتضمن القول بـ «حرية الرأي السياسي»، ومقولة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» المأخوذة من آيات القرآن الكريم، تحمل معاني أخلاقية ووعظية، ولا تحمل أي معانٍ سياسية أو تنظيمية، ولا يوجد فيها أي إمكان لاستخراج «مبدأ مركزي» تبنى عليه نظرية في السياسة.

- الانجرار إلى إعطاء بعض المفاهيم السياسية العالمية طابعًا دينيًا محددًا. فالعدل والتسامح والحرية... قيم عالمية ولا يختص بها الدين المسيحي، وتطبيقها في بلد معين قد يخضع لتعديلات تراعي الوضع الاجتماعي والسياسي للبلد، لكن لا يمكن الحديث عن خصوصية دينية لتلك المفاهيم. وكون بعض المفكرين الغربيين المعروفين وقعوا في مثل هذه المطبات من أمثال فوكوياما، وهنتنغتون، وماكس فيبر... إلخ، لا يبرر الوقوف على القاعدة نفسها التي وقف عليها هؤلاء.

الحديث عن خصوصية ما، من جانب أي فريق، لا يمكن إلا أن يؤدي إلى العدوانية تجاه الآخرين. وما يسترعي الانتباه أن أنصار مقولة الخصوصية في كل دين لا يستشهدون على صحة أطروحاتهم إلا بأنصار الخصوصية من الطرف الآخر، لأن الفريقين يؤمنان بأن «الصراع» هو الذي يفرض نفسه على العلاقة بين الحضارات، وأن لا مجال للقاء إلا من طريق القوة، ولعل هذا ما يفسر عدوانية بعض المفكرين الغربيين تجاه الإسلام، مثلما يفسر عدوانية الاتجاه الخصوصي الإسلامي تجاه الغرب، وعدم قدرته على التمييز بين الغرب بوصفه أرقى

ما وصلت إليه الحضارات من تطور، والسياسات الغربية الاستعمارية التي عانتها بلاد العرب والمسلمين عقودًا طويلة.

2- في مبررات العالمية

ينطلق أصحاب التوجه العالمي من أن «قيم الإسلام ومبادئه» هي قيم ومبادئ عالمية، كما أن للقيم والمبادئ الإنسانية العالمية جذورًا واضحة الأساس في الإسلام. وعلى ذلك ليس هناك مبرر للحديث عن «خصوصية إسلامية»، لأن الأساس في العلاقة بين الحضارات هو أساس «اندماج» و«تلاؤم» وليس صراعًا وتناحرًا. ومن يعود إلى الثقافة العربية الإسلامية فسيجدها «ثقافة عالمية ظهرت في هذا العالم ومرت بالمراحل التي مرت بها الثقافات الكبرى، ونحن اليوم جزء من هذا العالم وفيه، ولسنا خارجه»[12]. كما أن التوجهات العالمية اليوم تعتبر التنوع غنىً ومجالًا للإبداع الإنساني، والحديث اليوم هو حديث عن «الترابط والتساند والتواصل بين الحضارات والثقافات والأمم، ليس اليوم فحسب بل منذ آلاف السنين أيضًا، فالتنوعات أنساق فرعية على النسق العالمي العام»[13]. ونحن اليوم يجب أن نكون جزءًا لا يتجزأ من «الكونية الصاعدة» التي تتضمن «مجالات رحبة للنزوع الإنساني نحو القيم الشاملة والرفيعة للمساواة وعدم التمييز، والتضامن البشري، والثقة بإمكانات الإنسان (فردًا وجماعة) للعيش بسلام وحرية وانسجام»[14]. أما النزعة الاستعمارية الغربية، وشراستها التي تزداد في زمن مابعد الحداثة، فهي أمر واضح ويجب أن نحسب له ألف حساب، لكن الأمر لا يكون عبر التقوقع والانكماش في داخل هويات وخصوصيات وهمية ومتوهمة، بل عبر تأكيد تقوية الذات من خلال نقدها، وقراءة المستجدات العالمية قراءة واعية، والاقتناع بأن العلاقة بالعالم الخارجي يجب أن تتجاوز الصراع إلى البحث عن أسس تقام عليها حياة مشتركة، وأن مشكلاتنا مع الآخر سببها أوضاعنا المتردية أولًا، وليس أي شيء آخر.

---

(12) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 13.

(13) المصدر نفسه، ص 16.

(14) رضوان السيد [وآخرون]، المسألة الثقافية في العالم العربي - الإسلامي (دمشق: دار الفكر، 1998)، ص 118.

حتى إن السيد يذهب إلى أن التوجه الذي يسير بالإسلام إلى العالمية والتوافق التام مع القيم الإنسانية العالمية منبعه العصور الوسطى، ولا سيّما عند الجويني والغزالي والشاطبي الذين اعتبروا أن الشريعة إنما أُنزلت من أجل قوى خمس تُعدّ مصالح ضرورية لبني البشر، هي: النفس (حق الحياة) والعقل والدين، والملك، إلى درجة أن الشاطبي خصص لها كتابًا خاصًا سمّاه **الموافقات في أصول الشريعة**، وجد فيه أن هذه الضروريات أو مقاصد الشريعة أمرٌ إنسانيٌ عام، وليست خاصة بالشريعة الإسلامية لأنها «مراعاة في كل ملة»[15]. فمشكلة الاتجاه الخصوصي الإسلامي المعاصر - بالنسبة إلى السيد - تكمن في إنشاء عقائدية إسلامية متعالية على السياسة وصراعاتها، الأمر الذي يدفعها إلى اختزال العالم في عدوٍ، واختزال الإسلام في أيديولوجيا للمواجهة «ووضع المسلمين ودينهم بين حدَي السكين»[16]، حيث يعتبر الإسلام رهن ردات الفعل، إما بحجة الفكر المتشدد، وإما لجهة سياسات الهيمنة الغربية. ويذهب السيد إلى أن هذا الجدال في شأن الخصوصية والعالمية، وأن للإسلام هوية خاصة به، وانتشار شعارات «الإسلام هو الحل»، والنقاش في شأن هل للإسلام خصوصية تمنعه من التلاؤم مع العالمية أو الاندماج فيها، يعزى إلى أسباب عدة يمكن إيجازها بالتالي:

أ- الأزمات التي يمر بها العرب والمسلمون

الدكتاتوريات منتشرة في كل مكان، والقضية الفلسطينية ما زالت بلا حل، والفساد ينخر الأجهزة الإدارية، والعدل الاجتماعي غائب، وشعور أغلبية المسلمين بأن الدولة لا تمثلها، والقمع الشديد الذي يتعرض له المعارضون من جانب السلطات لم يتوقفا يومًا، وضعف المؤسسة الدينية السنية واستتباعها وصلا إلى درجات غير مسبوقة... إلخ[17]. هذا كله دفع قطاعًا واسعًا من الإسلاميين إلى الظن بأن حل تلك الأزمات يتم عبر بناء نظام إسلامي شامل، يستطيع أن يجد

---

(15) رضوان السيد، «الإنسان وحقوقه لدى المسلمين والغربيين والمسؤوليات المشتركة،» **التسامح**، العدد 18 (ربيع 2007)، ص 11.

(16) رضوان السيد، «مأزق الفكر الإسلامي المعاصر والإصلاح والمسؤولية الجماعية،» **التسامح**، العدد 9 (2005)، ص 64.

(17) رضوان السيد، «الدين والدولة في زمن الثورات: المنظور النهضوي ومطالبه،» **المستقبل العربي**، العدد 406 (كانون الأول/ ديسمبر 2012)، ص 5.

مخرجًا لجميع تلك المشكلات، وهذا يعني أن الاتجاه الخصوصي بالنسبة إلى السيد هو «فكر أزمة»، يزول بزوالها.

ب- انتقال الفكر الإسلامي من فكرة التقدم إلى هواجس الهوية

يجد المتتبع التاريخ المعاصر للفكر الإسلامي، منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم، أن «فكرة التقدم» واللحاق بالركب العالمي ومعالجة أسباب تأخرنا الحضاري هي التي سيطرت على عقول مفكري الإسلام منذ أيام الطهطاوي حتى عشرينيات القرن العشرين. ثم تحول الفكر الإسلامي بعد ذلك إلى الاهتمام بفكرة «الهوية الإسلامية» وإقامة نظام إسلامي شامل، وذلك أمام ضغط وقوع أغلبية الدول العربية والإسلامية تحت هيمنة الاستعمار الغربي من جهة، ومن جهة ثانية عدم اطمئنان الإسلاميين إلى «الدولة الوطنية» التي نشأت بين الحربين العالميتين، واستمرت بعد ذلك، لأنها دولة لم تستكمل شروط التحرر من الاستعمار، ولم تصن المصالح الوطنية الكبرى، فضلًا عن أنها كانت معادية للدين أو محايدة في أحسن الأحوال. كل ذلك دفع الإسلاميين «الإحيائيين» إلى الشعور بالخوف على هوية المجتمعات والدول الإسلامية، حيث أصبح ما يميز هذه المرحلة «الإشكالية التي تقول ليس كيف نتقدم، بل كيف نحافظ على هويتنا وديننا»[18].

ج- عدوانية الغرب والنزاع الأيديولوجي معه

ذلك أن السياسات الاستعمارية الغربية، وزراعتها إسرائيل في قلب العالم العربي، إضافةً إلى مقولات «المستشرقين» التي كثيرًا ما تنال من العرب والمسلمين، ومعها الطروحات المعادية للإسلام، ولا سيّما طروحات هنتنغتون وفوكوياما... كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في تأجيج «الحساسيات الدينية والخصوصيات الثقافية ووسائل أخرى حميمية تتعلق بإحساس الناس ومشاعرهم، وما يعتبرونه خاصًا وعزيزًا»[19]. فالنزاع مع الغرب يسميه السيد «نزاع أيديولوجي»، وفي النزاعات الأيديولوجية «يصعب التمييز والتفسير»، حيث ينجر الطرفان وراء وصف الآخر بصفات لا أخلاقية ولا عقلانية. حتى في العالم الغربي نجد أن أميركيين كثيرين، بعد هجمات

---

(18) المصدر نفسه، ص 3.

(19) السيد، «الإنسان وحقوقه،» ص 14.

11 سبتمبر 2001، ذهبوا إلى أن هجوم القاعدة عليهم لم يكن سببه سياسات الهيمنة الأميركية، بل طرائقهم في التفكير والتصرف والعيش، حيث تحولت حربهم على الإسلام (أو الإرهاب) إلى حرب للدفاع عن قيم الحرية والإنسانية والاختيار الأخلاقي الحر. وما قصّرت القاعدة في تغذية هذه الاتهامات بالحديث عن مجاهدة الصليبيين واليهود، وعن فسطاطيْ الكفر والإيمان[20].

لذلك نجد أن السيد يسعى جاهدًا إلى استعادة مقولة التقدم في الفكر الإسلامي المعاصر، بدلًا من مقولة الهوية، لأن فكر الهوية هو في الأساس فكر «انفصالي»، يفصل الذات عن العالم لحفظها وصونها. أما مصدر التهديد لهذه الذات، فهو ليس محددًا حيث يمكن مقاومته بدقة، «إنه العالم كله» المليء بالشرور والمغامرات، ولذلك نجد أن فكر الهوية يتحول إلى «ثقافة طهورية»، «ثقافة المقدس والمدنس»، حيث يتحول كل ما ينتمي إلى هويتنا إلى مقدّس وخيّر، وكل ما ينتمي إلى العالم الآخر إلى شر وفساد، وهذا الآخر قد يكون العالم الخارجي، وقد يكون «المجتمع الأقرب»، لأنه «انفصال القلة القليلة عن الكثرة الضالة»، لأن القلة تعني اصطفافًا لا توحيه الكثرة أو لا توافقه[21]. هكذا يجد السيد أن فكر الهوية غالبًا ما يستبعد «التغيير» كما أنه يقوم على «الرموز والشعائر» التي تجنح إلى التقديس، فضلًا عن أنه فكر لا يقبل التسويات والمصالحات، ولذلك سيبقى فكرًا يعاني الافتقار إلى ثقافة النقد الذاتي، ونقص المعرفة بالعالم، وأوجه الضغط المتناقضة التي ما زال ذلك الفكر يتعرض لها من الأنظمة من جهة، وجماهيره هو، من جهة أخرى[22]. بناء عليه لا يجد السيد مخرجًا من «الخصوصيات والاهتياج والثوران إلا العودة جزءًا من العالم والعصر، ونهج التعارف الخيري وعمله... والمبادرة والمشاركة... واعتناق العصر وتنظيماته وممارساته في تشكيل الحكم الصالح»[23]. والتعارف يستخرجه السيد من القرآن الكريم حيث

---

(20) المصدر نفسه، ص 14.

(21) رضوان السيد، «الإسلاميون والعولمة: العالم في مرآة الهوية،» الموقع الإلكتروني للدكتور رضوان السيد (2001)، ص 141، <http://www.ridwanalsayyid.com/ContentPage.aspx?id=76#.VxSJz_l97cc>.

(22) المصدر نفسه، ص 138.

(23) رضوان السيد، «الدين والمجتمع والدولة: في العلاقات والمرجعيات والمصائر،» التسامح، العدد 17 (2007)، ص 21-22.

جعل منه وسيلة لإدارة الخلافات، والاعتراف المتبادل بين الأطراف المختلفةِ المصالح والاهتمامات، مثلما يعني التعرف إلى «المشتركات التي يمكن التلاقي حولها استنادًا إلى طبيعة الإنسان الواحدة، والضرورات الكامنة في طبع الخليقة، والمصالح الموجودة في الاجتماع الإنساني»[24].

المنهج القرآني عند السيد هو «المنهج الشمولي القائم على وحدة بني البشر، والوحدة الكبرى والعامة للمفاهيم الأساسية، وبخاصة لدى أهل الكتب السماوية»[25]. والرسالة الإسلامية هي «رسالة شاملة» تستند إلى «وحدة الطبيعة الإنسانية». ففي الإسلام وطالما أن الله خلق الجميع من نفسٍ واحدةٍ، وأن الرسول أرسل إلى الناس جميعًا[26]، ولم يرسل إلا رحمة للعالمين، فإنه لا بدّ من «التعامل بين البشر على قدم المساواة في القيمة الإنسانية، وفي الحقوق المترتبة على ذلك شكلًا وموضوعًا. والمساواة هنا تعني أيضًا أنه لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو لديه تفوق أخلاقي منفرد... وهكذا لا ميزة للموحدين على غيرهم»[27]. بهذا ينتهي السيد استنادًا إلى مجموعة من الآيات الكريمة إلى أن الإسلام دين عالمي، وأن قيمه تتضمن «رؤية للعالم»، تقوم على: وحدة الطبيعة الإنسانية والرسالة الشاملة والتعارف والتقوى والرحمة والمسؤولية الإيجابية... إلخ[28].

ثانيًا: في المبادئ المنظمة لعلاقة الدين بالدولة

ينعكس الخلاف بين الاتجاهين الخصوصي والعالمي على قضايا سياسية واجتماعية إسلامية كثيرة. وسوف نقتصر هنا على أوجه الخلاف بين كل منهما من حيث رؤيته علاقة الدين بالدولة، ثم مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان. فالخصوصية بالنسبة إلى الاتجاه الأول ترى في مجال السياسة ضرورة إقامة «نظام حكم إسلامي المرجعية»، بعكس الاتجاه العالمي الذي لا يرى ضرورة أن يختص المسلمون بنظام حكم خاص بهم، لأن نظام الخلافة لم يكن نظامًا دينيًا، وأن نظام

---

(24) المصدر نفسه، ص 16-17.

(25) المصدر نفسه، ص 18.

(26) المصدر نفسه، ص 17.

(27) المصدر نفسه، ص 17-18.

(28) المصدر نفسه، ص 16-18.

الحكم الإسلامي المعاصر يجب أن يكون نظامًا مستمدًا من منجزات الحضارة المعاصرة، ومن التجربة الإسلامية التاريخية، وتدلنا هذه التجربة على أن الخلافة لم تكن سلطة دينية، أولًا، وعلى أن الأمة/ الجماعة كانت المرجعية للدولة وليس الشريعة، ثانيًا. كما تدلنا على أن الدولة لم تكن حارسة الدين و«سائسة الدنيا»، بل إن الدين هو الذي حرس الدولة وهو صاحب الفضل عليها. وعلى ذلك ليس هنا من دواع دينية لإقامة دولة بمواصفات إسلامية محددة.

1 - الإسلام دين ودولة

صاحب هذه المقولة هو الاتجاه الخصوصي الذي يرى أن القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة «لا يتضمنان نصًا عن كيفية اختيار الحكام، وكيفية محاسبتهم وكيفية عزلهم، ولا عمن يعينهم من الناس على ولايتهم بالرأي (الشورى) ولا بالعمل (الوظائف)»[29]. ولذلك يدعو هذا الاتجاه إلى إقامة نظام حكم في الإسلام يخضع «للاجتهاد» من «العلماء المؤهلين»، وأن هؤلاء العلماء بينوا أن الحاكم في الإسلام يمكن أن يصل إلى الحكم من طريق «الانتخابات»، وأنه يمكن تحديد مدة ولايته بزمن معين، لأن روح العصر لم تعد تقبل حاكمًا إلى الأبد، كما انتهى الاجتهاد إلى إحاطة الحاكم بكل ما يلزم للحد من سلطانه، وذلك للتخفيف من جور الحكام وظلمهم. وفي المقابل يبيّن العوا «أن رئيس الدولة الإسلامية، يجب عليه الالتزام في أداء مهماته بأحكام الشريعة الإسلامية، وأن يبذل جهده كله لتحقيق مصالح الناس، وعلى المسلمين أن يبذلوا له النصح، ويلتزموا بطاعته في ما لا معصية لله ورسوله فيه، وعليهم أن يأمروه بالمعروف وينهوه عن المنكر»[30].

يقصد العوا بالدولة «الشريعة»، لأن «الإسلام دين يتعبَد به ويتقرب إلى الله بفعل مأموراته وترك منهياته، ويطلب الثواب الإضافي بالحرص على مندوباته ونوافله، وشريعة قانونية تحكم تصرفات الناس وأفعالهم[31]... بحيث لا يكون

(29) العوا وغليون، ص 103.

(30) المصدر نفسه، ص 107.

(31) المصدر نفسه، ص 105.

المسلمون بحاجة إلى استيراد القانون من غيرهم»[32]؛ فالمقصود بأن الدولة شريعة أن مرجعية الدولة هي الشريعة، وأن مهمتها الأساسية هي تطبيق الشريعة والعمل وفقها. أما فصل الدين عن السياسة أو الدين عن الدولة، فهو فصل غير صحيح نظريًا وغير واقع عمليًا - بالنسبة إلى العوا - لأنه لا يدع للإسلام وشريعته أي مكان في حياتنا الدنيوية. ولذلك نجده يرفض مقولة «لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين» رفضًا قاطعًا، لأن المراد بهذه العبارة «إقصاء أحكام الشريعة والفقه الإسلاميين عن حكم حياة الناس وتنظيم مختلف شؤونها. وهو مراد يؤول إلى إنكار أحكام إسلامية قطعية الورود والدلالة، ويؤول إلى ما هو أخطر من ذلك، يؤول إلى إقصاء المرجعية الإسلامية العامة عن الحياة القانونية والسياسية»[33]. حتى إن العوا يصل إلى درجة يؤكد فيها أن المرجعية في الدولة إن لم تكن إسلامية، فالاجتهاد ينتفي وجوده أصلًا، فماذا سيفعل المجتهدون إن تم عزل الحياة القانونية والسياسية عن المرجعية الإسلامية[34]. في المقابل فإن الشريعة هي الدولة والقانون، ومن يفسر الشريعة ويؤولها هم المؤهلون، الأمر الذي يعني أن هؤلاء العلماء هم الذين يحددون قانون الدولة ويشرفون على تطبيقه، وهم الذين يحددون شكل نظام الحكم وصلاحيات كل طرف، وطرائق اختيار الحاكم وعزله، وهم الذين يضعون الدستور. وكأن العوا يريد أن يبني دولة دينية ذات مرجعية دينية تشرف عليها نخبة دينية من ألفها إلى يائها، وهو ما حصل في دول كثيرة، ومنها جمهورية إيران الإسلامية بعد الثورة، على الرغم من أن التجربة الإيرانية لم تؤد إلى نشوء دولة إسلامية ديمقراطية، بل إلى نشوء دولة إسلامية استبدادية. ثم ماذا سيقول العوا للعلماء المؤهلين الذين يرون أن ليس من مهمات الدولة تطبيق الشريعة، وأن نظام الحكم في الإسلام مدني، بالطبع سيعتبرهم علماء غير مؤهلين، بل سيصفهم بأنهم غير موحدين[35].

لذلك نجد أن هناك من يقول إن ليس لدى العوا ديمقراطية لأن «الأخذ بمثل هذه النظرية يلغي نظرية الدولة الحديثة نفسها، ويعيدنا إلى مفهوم الجماعة

(32) المصدر نفسه، ص 104-105.
(33) المصدر نفسه، ص 108-109.
(34) المصدر نفسه، ص 109.
(35) المصدر نفسه، ص 109.

الدينية التي لا ترى في الدولة إلا أداة لفرض عقيدتها وتعميمها وضمان توسعها وانتشارها»[36]. فدولة العوا هي في النهاية «دولة عقائدية»، تحجب السياسة كليًا عن الناس، من دون أن تكف عن الحديث باسمهم، في حين أن الدولة الحديثة تؤكد أسبقية المجتمع المدني على الدولة، كما أن الحرية هي القيمة الأساس التي يقوم عليها النظام السياسي لا «العلماء المؤهلون». في حين أن «دولة الجماعة» لا يكون لها هم إلا السيطرة على الدولة والمجتمع وإخضاعهما لإرادتها. وفي آخر الأمر، لا يمكن الدولة الديمقراطية، إذا كان معظم مواطنيها من المسلمين، «أن تعكس شيئًا آخر سوى مصالح وقيم واختيارات مواطنيها المعبر عنها من خلال انتخابات تفرز أغلبية سياسية حاكمة»[37].

2- الدولة مدنية في الإسلام

أما الاتجاه العالمي فيرفض مثل هذا الربط بين الدين والدولة، لأن «الحكم مدني في الإسلام»[38]، وأن على الأمة، وليس الدولة، أن تطبق الشريعة، لأن المرجعية في التجربة الإسلامية هي للأمة وإجماعها وليس للشريعة الإسلامية. فمقولة إن على الدولة تطبيق الشريعة الإسلامية ظهرت مع ظهور مقولة «الحاكمية» في منتصف القرن العشرين، والشريعة موجودة في الدول الإسلامية بوصفها شريعة لا بدّ من مراعاتها عند اشتراع القوانين والأنظمة، وليس بوصفها «نظامًا شاملًا» لا يخرج من تحت مظلته أي أمر. وبهذا المعنى لم تكن الشريعة «هوية المجتمع والدولة»، وهذا التضخيم للشريعة هو جديد على الإسلام[39]، كما أنه يخفي في داخله أطماعًا سلطوية، لأن المقصود به، أن بلاد المسلمين لا بدّ لها من دولة تطبق الشريعة الإسلامية، وغني عن البيان أن الدولة في هذه الحالة لا بدّ من أن تكون بيد الأحزاب والقوى الإسلامية، لأنها الأدرى بطرائق تطبيق الشريعة.

---

(36) العوا وغليون، ص 193.

(37) المصدر نفسه، ص 204-205.

(38) رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، 2000)، ص 30.

(39) رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والاصلاح والسياسات الدولية (بيروت: دار الكتاب العربي، 2000)، ص 94.

بالنسبة إلى السيد، إجماع الناس هو المرجعية للدولة، والتجربة الإسلامية التقليدية تؤكد ذلك. أما القول إن الشريعة هي مرجعية الدولة فناتج من «الفوضى» في تحديد المرجعيات، واستقواء الأحزاب الإسلامية على المجتمع بوصفه «ناقص الدين». ولذلك جرى استبعاد مفهوم «الأمة» من المعادلة، لأن الأمة تعني الناس جميعًا، بينما جرى الإلحاح على مفهوم تطبيق الشريعة، لأن الذي يطبقها هم الإسلاميون، ويعطيهم هذا سلطة لم تكن لهم في عهود الإسلام الماضية. ولذلك ينتهي السيد من وراء مناقشته علاقة الدين بالدولة إلى أن «الشأن السياسي أو إدارته لا علاقة له بالشأن الديني، لاختلاف الموضوع، فضلًا عن اختلاف المنطلقات والنتائج»[40]. حتى إن المجال السياسي كان متمايزًا عن المجال الديني في الحضارة الإسلامية، ولذلك لم يحصل صراع بينهما كما حصل في الغرب الوسيط، ولأن المؤسسة الدينية الإسلامية ما ادعت حق الإمرة في المجال العام»[41]. فبالنسبة إلى السيد ليس من مشكلة بين الإسلام والدولة الحديثة، فإذا كانت الدولة الحديثة في أوروبا قد قامت على أسس ومبادئ: شمولية العقل ومرجعيته والحق الطبيعي والعقد الاجتماعي والحقوق الفردية... فإن شمولية العقل أمر يقول به الإسلام لأنه يبني الإيمان على العقل، كما أكد الفقهاء أن الناس جميعًا متساوون في العقل، أما بالنسبة إلى المبدأ الثاني المتعلق بالحق الطبيعي، أي حقوق الإنسان في العيش والترقي والكرامة والتسامي والحرية، فإن القرآن الكريم تحدث في مناسبات متعددة عن «الكرامة والتسخير والاستخلاف» حتى إن السيد يلاحظ شبهًا كبيرًا بين مقولة الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة، عند الشاطبي. وبالعودة إلى مسألة «العقد الاجتماعي»، فإن مقولات الإسلام عن التعارف وتبادل الاعتراف بالوجود والحرية والكرامة والمصالح أمور لا تختلف كثيرًا عن المعنى العام للعقد الاجتماعي، أما القول بالحقوق الفردية فإن الإسلام وإن لم يلح على هذه القضية، إلا أن القرآن أكد مرارًا أن كل امرئ بما كسب رهين، وأنه لا تزر وازرة وزر أخرى[42].

---

(40) رضوان السيد، «الإسلام ومشكلات الدولة الحديثة،» التسامح، العدد 29 (2010)، ص 221.

(41) المصدر نفسه، ص 230.

(42) المصدر نفسه، ص 225-230.

بناء على ذلك، القول إن الإسلام دين ودولة أمر خاص بفئة من الإسلاميين، وهذا القول لا يعزى إلى إجماع الأمة ولا إلى التجربة الإسلامية في الحكم، كما أنه رهين أزمات تعيشها الأمة إذ لاحظ السيد أن إعادة النظر في علاقة الدين بالدولة، وتأكيد المضمون الديني للدولة، كثيرًا ما تظهر في «أوقات الأزمات الخانقة بالذات»[43]. فهناك شبه تلازم بين ارتفاع وتيرة الدعوة إلى تطبيق الشريعة وفرض الحل الديني، ومسألة تعرض الأمة للإخفاقات الكبرى. فالدعوات إلى تديّن الدولة ظهرت عندما مرت الدولة العباسية في محنة، وعندما تحولت الإمبراطورية العثمانية إلى جمهورية علمانية، وعندما تعرض العرب والمسلمون المعاصرون للاستعمار.

ثالثًا: هل يقبل نظام الحكم في الإسلام المواطنة وحقوق الإنسان؟

لا يمانع الاتجاه الخصوصي قبول بعض المفاهيم المرافقة للدولة الحديثة، وهذا أمر يحسب له، لكنه في الوقت نفسه يواصل عملية تأصيل تلك المفاهيم وإعطائها مرجعية إسلامية، اعتقادًا منه أنه يحافظ على الهوية والخصوصية الإسلاميتين، وينفتح على التجربة السياسية العالمية.

بالنسبة إلى مفهوم المواطنة الذي يعني مساواة أبناء المجتمع الواحد في الحقوق والواجبات، من دون أي اعتبار لدينهم أو عرقهم، إذ شهد بعض التعقيدات عندما أخضع للخصوصية الإسلامية، حتى إن العوا ذهب إلى أن «تطبيق الشريعة الإسلامية» لا يضير المسيحيين في شيء «لأنها تراثنا معًا، والاستمتاع بها واجبنا معًا»[44]. أما مصدر استمتاع المسيحيين بالشريعة الإسلامية فناتج من الأقباط في مصر، إذا كانوا يتمسكون بالمساواة الوطنية والإنسانية في النظام القائم (نظام حسني مبارك آنذاك) فإن المساواة التي تمنحها لهم الشريعة الإسلامية تزيد على مساواة النظام القائم أنها «تستند إلى عدالة سماوية وليست أرضية»[45]. ولذلك يدعو العوا المسيحيين إلى حوار شامل وعميق بشرط أن يكون «داخل نظام هذه

(43) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص 360.

(44) محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام (القاهرة: دار الشروق، 1987)، ص 19.

(45) المصدر نفسه، ص 16.

الشريعة، وفي ظل أحكامها» أولًا، وأن «يراعي كل منا احترام أصول عقيدة الآخر وخصوصيات الأحكام المترتبة عليها»[46] ثانيًا، فللمسيحيين مثل ما للمسلمين، وعليهم مثل ما على المسلمين، إلا ما استثني بنص أو إجماع ثالثًا، وذلك مقتضى الشراكة في الوطن الواحد[47].

يجب على المسيحيين في ظل نظام الدولة الإسلامية المرجوة أن «لا يروجوا من الأفكار ما ينافي عقيدة الدولة ما لم يكن ذلك جزءًا من دينهم كالتثليث والصليب عند النصارى، وعلى أن يقتصروا في ذلك على أبناء ملتهم ولا يذيعونه في أبناء المسلمين ليفتنوهم عن دينهم»[48]. فالمسيحيون ذميون في الإسلام، والذمة عقد عليه واجبات، أولها «التزام أحكام القانون الإسلامي، لأنه قانون الدولة التي هم مواطنوها، ويحملون جنسيتها» وثانيها «مراعاة شعور المسلمين»[49]. فغير المسلمين «في المجتمع الإسلامي مواطنون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين إلا ما كان تكليفًا بحراسة دين الإسلام مما لا يجوز أن يثق عليهم به، كل ما يمنع منه غير المسلم من وظيفة قيادية في الدولة أو في الجيش أو حتى من الزواج من غير المسلم»[50]. وعلى الرغم من أن تحديد العوا لوضع المسيحيين في النظام الإسلامي تحديد تقليدي قال به كثير من الفقهاء على اختلاف عصورهم، وأنه لا يناسب تطورات العصر واتساع الرؤية الإسلامية الإنسانية، ولا يحمل أي جديد، إلا أننا نجده يصف هذا التحديد بأنه يراعي «الأخوة الإنسانية»، وأنه يقوم على «الشراكة في الوطن الواحد»، كما أنه تحديد لا تغيب عنه «بديهيات الإنسانية والوطنية»[51]، أو وصف غير المسلمين بـ «المواطنين». وفي المقابل كثيرًا ما نجد العوا يهاجم الأقباط في كثيرٍ من كتاباته، فهو يصفهم بالسلبية السياسية، لأنهم لم يشاركوا في الانتخابات في عام 1987، على الرغم من أن «مصر 87 إنما تنعم بمناخ ديمقراطي

(46) المصدر نفسه، ص 19.
(47) المصدر نفسه، ص 44.
(48) المصدر نفسه، ص 44.
(49) المصدر نفسه، ص 50.
(50) «الشريعة الإسلامية وملاءمتها للعصر،» محمد سليم العوا، مقابلة تلفزيونية أجراها أحمد منصور مع الكاتب والمفكر الإسلامي وأستاذ القانون محمد سليم العوا، على قناة الجزيرة، ضمن برنامج «الشريعة والحياة»، بتاريخ 3/ 8/ 1997، <http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2004/6/3/>.
(51) المصدر نفسه، ص 21.

لم تنعم به من جانب ولا يحظى بأقل القليل منه وطن من الأوطان العربية»[52]، ثم يعاود ويصفهم بأنهم يقفون إلى جانب الحزب الوطني في الانتخابات، وأنهم يعيشون أجمل العهود مع حسني مبارك[53]، كما أنه اتهم الكنيسة قبل ثورة 25 يناير بشهور قليلة بالتغول على الدولة والقانون، وأن بعض رموزها مرتبط بإسرائيل، ويأخذ السلاح منها، كما أنها تقود فتنة تريد من خلالها حرق الأخضر واليابس[54]. وما يقال على مفهوم «المواطنة» يقال أيضًا عن مفهوم حقوق الإنسان، والإعلان العالمي الذي صدر في عام 1948؛ إذ يذهب العوا إلى تأكيد «سبق الإسلام في تقرير هذه الحقوق وإرساء دعائم احترامها استنادًا إلى نصوص ثابتة في القرآن الكريم - لا تقبل التغيير ولا الحذف ولا الإضافة - ونصوص صحيحة في السنة النبوية الشريفة تصلح أساسًا لبناء متكامل لإعلان عالمي لحقوق الإنسان مستمد من الإسلام»[55]. ولذلك نجد العوا يرحب بـ «البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام» الصادر عن المجلس الإسلامي في أوروبا في عام 1981. لكن ما هو الفرق بين البيانين، ولماذا لا يقبل العوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟

في البداية، يوافق العوا على العمل الذي تقوم به منظمات وجمعيات دولية تصدر تقارير للكشف عن المخالفات التي تقوم بها الدول في موضوع حقوق الإنسان، بل يتحمس له، لأن الواجبات التي تقوم بها هذه المنظمات تشبه ثلاثة واجبات في الإسلام:

- واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- واجب التعاون على البر والتقوى.
- واجب منع الظلم[56].

---

(52) المصدر نفسه، ص 22.

(53) محمد سليم العوا، مقابلة تلفزيونية أجراها أحمد منصور مع الكاتب والمفكر الإسلامي وأستاذ القانون محمد سليم العوا، على قناة الجزيرة، ضمن برنامج «بلا حدود»، بتاريخ 15/ 9/ 2010.

(54) المصدر نفسه.

(55) محمد سليم العوا، «تنظيم الدفاع عن حقوق الإنسان: محاولة للتأصيل من منظور إسلامي،» الموقع الإلكتروني للدكتور محمد سليم العوا، ص 1، <http://www.el-awa.com/new2/main.php?pg=search&act=show_article&art=206>.

(56) المصدر نفسه، ص 6.

غير أن الاختلاف الذي يريد العوا أن يؤكده بين «نظرة الإسلام إلى حقوق الإنسان، ونظرة الحضارة الغربية إليها هو أن الحضارة الغربية حققت أعظم إنجازاتها في هذا المجال بتحويل حقوق الإنسان من حقوق طبيعية إلى حقوق سياسية، بينما يجعلها الإسلام - في نصوص ثابتة، حقوق ربانية [كذا] - فالشريعة الإسلامية تنظر إلى حقوق الإنسان على أنها فرائض إلهية وواجبات شرعية»[57]. والفرق بين واجبات الشريعة وحقوق الإنسان في العالم الغربي أن الحقوق يمكن التنازل عنها، وممارستُها ليست ملزمة، بينما الواجبات لا يستطيع صاحبها إسقاطها، ويأثم إن فرط بها أو تنازل عنها[58]. وعلى الرغم من إشارة العوا إلى أن المشكلة الحقيقية هي في التطبيق الفعلي لمبادئ حقوق الإنسان، عالمية أكانت أم إسلامية، إلا أنه لا يولي هذه المشكلة الحقيقية الأهمية التي تستحق، وإنما يكتفي بتشجيع عمل المنظمات الحقوقية وإيجاد الغطاء الإسلامي لها. فالمشكلة هي في نوعية النظام السياسي ومدى احترامه الحريات، وقبوله حقوق الإنسان وصونها، وهي قضية مرهونة عنده بتطبيق الشريعة الإسلامية طبعًا، على الرغم من أن تطبيق الشريعة من خلال تجارب تاريخية لم يفض إلى أي حديث عن حقوق الإنسان، بالمعنى المعاصر للمفهوم.

لا يكتفي العوا بتجاهل علاقة حقوق الإنسان بالسياسة، ومحاولة حل القضايا من طريق تطبيق الشريعة الإسلامية، بل إنه يصر على تطبيق الشريعة على حالات تجاوزتها الحياة المعاصرة، ولم نعد نسمع بها إلا من القليل ممن لا يزال يقارب الأمور بطريقة تقليدية، ونقصد هنا مفهوم «الردة». والمفاجأة التي نجدها في مقاربة مفهوم «الردة» أن العوا يريد إحياء الموضوع من جديد، وتحديد قواعد إسلامية تسمح باتهام الناس بالردة، بناءً على اجتهادات عدد من «العلماء المؤهلين»، وأنه ألف كتابًا خصيصًا لهذه القضية. والمفاجأة تظهر عندما نطالع اسم العوا بين أعضاء لجنة الدفاع عن أعضاء محكمة النقض، في دعوى المخاصمة التي رفعها نصر حامد أبو زيد ضدّ المحكمة التي أقرت التفرقة بينه وبين زوجته، بحجة أنه «مرتد»، وأن بحوثه ومؤلفاته تؤكد ذلك، أما الاستناد في الدعوة فكان مذهب أبي حنيفة الذي يقرر «أن الشهادة حسبةً بلا دعوة تقبل في

---

(57) المصدر نفسه، ص 6.

(58) المصدر نفسه، ص 6.

حقوق الله تبارك وتعالى»[59]، مثلما وردت في بعض آيات القرآن الكريم التي استند إليها في تثبيت حكم الارتداد على أبي زيد، ومنها قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ﴾[60]، على الرغم من تأكيد أبي زيد أنه مسلم ويتمسك بدينه، وأنه ينطق بالشهادتين[61]، وأنه يرفض كل ما نسب إليه من أقوال تستنبط بشكل فاسد أنه مرتد جملةً وتفصيلًا، وعلى الرغم من «رأي مفتي الديار المصرية بوجوب استتابة المرتد قبل التفريق بينه وبين زوجته»[62]، وهو ما لم يحصل مع أبي زيد.

علاوة على ذلك، يهيب العوا بالدولة محاربة المرتد و«التصدي له لمنع الأضرار المترتبة عليه»[63]، من دون أن يأبه بالقواعد الشرعية التي تتريث وتتمهل وتتيقن وتتحقق قبل أن تصف شخصًا بأنه مرتد، وكأن المسألة «نكاية وسوء نية»[64]، كما قال أبو زيد. أما العوا فإنه يطلب من أبي زيد - لحل الموضوع - أن يعود إلى مصر ويتقدم إلى قاضي الأحوال الشخصية في أي محكمة ويطلب الحكم بإثبات زواجه، على أن يقول أمام القاضي: «إن كل قول رأت فيه المحكمة ردة عن الإسلام فهو راجع عنه»[65]، من دون أن ينسى العوا ذكر أن «التفكير الديني تفكير بناء، ونحن ندعو إليه ونؤيده ونسعى أن يسود بين الناس جميعًا»[66].

أما بالنسبة إلى التوجه العالمي، فإنه يقارب وضع المواطنة وحقوق الإنسان والردَة في نظام الحكم الإسلامي انطلاقًا من رؤيته العالمية للإسلام. فـ «وحدة الخلق» في الإسلام قيمة ناجمة عن وحدة الخالق، وهذه الوحدة تعني «الوحدة الإنسانية، أو المساواة لهذه الجهة في الخلق والطبيعة والوجود، مما ينجم من

---

(59) محمد سليم العوا، الحق في التعبير (القاهرة: دار الشروق، 2003)، ص 84.

(60) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 110.

(61) العوا، الحق في التعبير، ص 127.

(62) المصدر نفسه، ص 139.

(63) المصدر نفسه، ص 72.

(64) المصدر نفسه، ص 140.

(65) المصدر نفسه، ص 76.

(66) محمد سليم العوا، «الفكر الديني وتقدم المجتمع،» الموقع الإلكتروني للدكتور محمد سليم العوا، ص 2، <http://www.el-awa.com/new2/main.php?pg=library&act=show_article&art=76&cat=10&type=1>.

ذلك من إمكانات أو قدرات»[67]. وهذا يعني بالنسبة إلى السيد أن البشر «متساوون في القيمة والحقوق والواجبات»[68]، بغض النظر عن اختلافاتهم، لأن الاختلاف الإنساني طارئ وحاصل، ليس بسبب تغيير أو اختلاف في الوضع الأصلي بل بسبب المساواة، والحرية. فاليوم ما عاد من المقبول تجاهل «شمولية الأخلاقيات الدينية»، أو النظر إلى النصوص الدينية بوصفها لا تملك «مشتركات كبرى»، قد تتقدم حتى على المثل والقيم العقلانية والعلمانية في رؤية العالم[69]. حتى إن السيد يرى أن قيم التعارف والمعروف المستخرجة من القرآن الكريم هي قيم شاملة «في العلاقة بين البشر على اختلاف أديانهم وثقافاتهم وأخلاقهم. فالآيات القرآنية تفترض قواسم مشتركة أساسية تتمثل بالمساواة والكرامة والمعروف والتعارف»[70]. والمساواة تعني المساواة بين الناس من سائر الوجوه، «وهذا يقتضي من جانب المؤمن - نظرًا وعملًا - الابتعاد عن التمييز، والابتعاد عن الكبرياء، واعتبار حصول الأمرين كبائر فظيعة، قد توصل إلى الكفر والفساد والإفساد، إن صارت قيمًا أو مبادئ في النظر، وليس مجرد سلوكيات مخطئة»[71].

القرآن واضح في هذا الأمر؛ فإذا كانت قيم التعارف تقوم على أساس «الندية» و«الشراكة»، فإن الأمر يتعلق بالتعامل مع جميع البشر، «سواءٌ أسلم الناس أم لم يسلموا، وهذا مقتضى ومنطق الاستباق في الخيرات، ومقتضى الدعوة بالحسنى إلى الحسنى، وهو أيضًا مقتضى قوله صلوات الله وسلامه عليه: إنكم لا تسعون الناس بأموالكم فسعوهم بأخلاقكم، فقبول الآخر على ما هو عليه، والتعامل معه بالمعروف والشراكة، هو سر قوة الإسلام، وقوة معنى الأمة فيه»[72].

---

(67) رضوان السيد، «منظومة القيم والحياة الأخلاقية في الرؤية الإسلامية،» التسامح، العدد 28 (2009)، ص 14.

(68) المصدر نفسه، ص 14.

(69) المصدر نفسه، ص 21.

(70) رضوان السيد، «القرآن والتاريخ: الرؤية القرآنية في الأمم والحضارات،» التفاهم، العدد 32 (2011)، ص 18.

(71) المصدر نفسه، ص 16.

(72) رضوان السيد، «الأمة والانتماء والمشروع: الأبعاد التاريخية والعلاقات بالأديان والأمم،» التسامح، العدد 29 (2010)، ص 40-41.

ضمن هذا المنظور لا يجد السيد من جدوى للحديث عن خصوصية وضع غير المسلمين، أو تحديد وضع معين للمرأة والمرتد وحقوق الإنسان في الإسلام. ويذهب إلى القول: إن نظام أهل الذمة وتحديد وضع المرتد، والقيود التي قيدت بها المرأة في الإسلام هي في أكثر وجوهها اجتهادية، وليست قرآنية[73]. ولذلك، فإن «الأوضاع التاريخية» و«الأوضاع السياسية» أدّت دورًا كبيرًا في التمييز تجاه أولئك الأطراف. فبالنسبة إلى غير المسلمين أفضى نظام أهل الذمة إلى إلحاق «الحيف» بهم، وإحاطة وضعهم بنوع من «التوجس»، لكن على الرغم من ذلك تمتعوا بحرية دينية واجتماعية، كما أن التوجس والحيف بقيا في حدود بعض الأوضاع الطارئة، ولم يتحولا إلى «سياسة مقررة»، ولا سيّما أن المسيحيين كانوا أكثرية في بلاد الشام ومصر إلى عهد الحروب الصليبية[74]. أما المرتدون فتعرضوا لـ «ظلم» كانت أسبابه «غير دينية»، بقدر ما كانت «ناجمة من ضغوط اجتماعية ومحافظة»[75]. حتى إن السيد يؤكد أن الإعدامات التي حصلت لأسباب دينية تكاد لا تزيد على عدد أصابع اليدين. الأمر الذي يعكس أهمية احترام حرية الرأي «حتى في المسائل الدينية والتعبدية»[76]. ولذلك يأخذ السيد على الفقهاء أنهم لم يتقدموا في مسألة الردة، وأنهم كانوا يطالبون بما لا يطالب به القرآن الكريم، بسبب سيطرة هواجس «التبشير» على تفكيرهم. فالقرآن الكريم يكرر دائمًا الاحتكام إلى «الحرية الدينية، ولا يشترع عقوبات دنيوية على المرتد»[77].

أما بالنسبة إلى مسألة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومدى ملاءمته القيم الإسلامية، فإن السيد كعادته لا يقول بالمواءمة فحسب، بل إنه يعزو حجج الإسلاميين الإحيائيين، بمحاولتهم إنشاء إعلان إسلامي خاص بحقوق الإنسان، واعتبار أن الإعلان العالمي يؤسس مبادئه على «الحق الطبيعي» للإنسان، وأن

---

(73) رضوان السيد، «التعدد والتسامح والاعتراف: نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية،» التسامح، العدد 12 (2005)، ص 14.

(74) المصدر نفسه، ص 15.

(75) المصدر نفسه، ص 16.

(76) المصدر نفسه، ص 16.

(77) المصدر نفسه، ص 18.

الإسلام يعتبر ذلك تأليهًا له، لأن تلك الحقوق تكليف من الله ولا علاقة لها بطبيعة الإنسان، يعزو ذلك كله إلى أن المسلمين فقدوا الثقة بالأمم المتحدة في منتصف القرن العشرين، بسبب إقرارها تقسيم فلسطين، وأخذ الإسرائيليين ضعف المساحة التي أعطيت للعرب، فضلًا عن عدم تنفيذ القرارات إلا إذا أرادت الدول العظمى ذلك، الأمر الذي زاد من الشكّ في كل ما هو عالمي. فالمشكلة بالنسبة إلى السيد «تكمن في النظر إلى القيم الإنسانية العالمية (ورمزها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، باعتبارها قيم الآخر المسيحي أو الغربي. وهي في أحسن الحالات (نسبية)، وخاضعة لإعادة النظر في كل مرة، استنادًا إلى سلوك المؤسسات الدولية، وسلوك القوى الكبرى الغربية، تجاه قضايا العرب والمسلمين»[78].

على الرغم من كل ما ذكر، لا يخفي السيد تفاؤله الحذر من أن ثمة تقدمًا لجهة الاحتكام إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وانتشار الجمعيات والمنظمات التي تعمل من أجل ترسيخ قيم حقوق الإنسان في العالمين العربي والإسلامي. فهناك كما يسميها «بدايات إرادة» لتحمل المسؤولية مع العالم عن الأمن والاستقرار والتقدم، وإن كانت بدايات حافلة بالشكوك والتحفظات، ولم تصل بعد إلى الآفاق التي وضعها (الشاطبي) للقيم الإسلامية بوصفها قيمًا إنسانيةً واحدة.

خاتمة

أ- لا يمكن تجاوز الخلافات بين الاتجاهين الخصوصي والعالمي بالعودة إلى النصوص الدينية، لأن كلا الاتجاهين يستند إلى آيات القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة والتجربة الإسلامية العريقة، في تأكيد تفسيراته ورؤيته التي يريد أن يرى الإسلام والمسلمين اليوم من خلالها. ووصل الأمر إلى أن جميع المختلفين في فهم الوضع الذي يجب أن يكون عليه نظام الحكم في الإسلام في العصر الحالي، يستندون إلى الآيات نفسها، على الرغم من أن اختلافهم قد يصل في بعض الأحيان إلى حد التناقض. الأمر الذي يعني في النهاية ضرورة فهم

(78) السيد، «الإنسان وحقوقه،» ص 17.

الاختلاف بين الاتجاهين، عبر تفحص الرؤية السياسية والثقافية لكل فريق، إضافةً إلى الخلفيات الاجتماعية والنفسية للمواقف التي يقدمها كل اتجاه:

يكتسب الاتجاه الخصوصي مشروعية طروحاته من اعتقاد أغلبية المسلمين أن الدين الإسلامي هو الذي سيخلصهم من الظلم والقهر اللذين تفرضهما عليهم الأنظمة الاستبدادية القائمة، وهو الذي سيساعدهم في تبوّء مكانة مرموقة بين الأمم. وما دامت الشعوب العربية والإسلامية تعاني مشكلات كبرى تتعلق بالاستبداد والأمية والفقر والبطالة والتخلف، فإنها شعوب مؤهلة لأن تسيطر عليها فئة «العلماء المؤهلين»، خصوصًا إذا كانت الوسيلة هي «تطبيق الشريعة الإسلامية». فالاتجاه الخصوصي يقدم الحل على أن يكون المفتاح بيد رموزه فحسب، وأن تكون السلطة في الحكم والتشريع والحل من نصيبه، وليس على العامة إلا الطاعة، أو كما يقول العوا: «وشأن العامة - حين يجد الجدَ - أن ينزلوا عند ما يبينه العلماء، ويلتزموا به، لا أن يطاولوهم، ويجادلوهم»[79]. هكذا تتضح المعادلة: فالدولة تعني الشرعية، وتطبيق الشرعية مسؤولية العلماء المؤهلين، والعلماء المؤهلون هم العوا ومن يتفق معه في الرؤية، ما يعني أن تطبيق الشريعة ليس إلا الوسيلة لوصولهم إلى السلطة. وهذا ما يفسر توق رموز الاتجاه الخصوصي للسلطة، فالعوا رشح نفسه لرئاسة الجمهورية قبل فترة وجيزة، كما أنه شغل منصب مستشار لرئيس الجمهورية العربية المصرية حتى تاريخ 30/ 6/ 2013.

أما الاتجاه العالمي فإنه إذ يؤكد ملاءمة قيم الإسلام للقيم الإنسانية العالمية وتوافقها معها، ويعبر عن انفتاحه الدائم على تلك القيم والبحث عن المشتركات، إلا أنه لا يميل إلى إعطاء «السلطة» أهمية كبيرة في رؤيته للإسلام المعاصر. ولذلك نجد أن السيد اهتم كثيرًا بإعطاء السلطة «للأمة»، أي الناس، وأن هذا هو الأمر الموجود في النصوص الإسلامية، وفي التجربة الإسلامية المبكرة، في حين أعطى العوا الأولوية لتطبيق الشريعة الإسلامية، أي للعلماء الذين يشرفون على التطبيق. وهذا ما يعتبره السيد تراجعًا كبيرًا ستعاني الأمة نتائجه كثيرًا. فمركز السلطة عند العوا هم العلماء المؤهلون، وعند السيد هم الناس أو الأمة أو الإجماع، أي إن

---

(79) العوا، الحق في التعبير، ص 75.

السيد يعطيهم السلطة، بينما يطلب منهم (العوا) الطاعة والتزام تعاليم العلماء، ومعرفة حدودهم. فالاتجاه الخصوصي، بحجة المحافظة على الهوية، يحمل في داخله نزوعًا إلى التسلط، ويتجاهل مقولة الإنسان وتكريمه واستخلافه التي قال بها القرآن الكريم، لمصلحة فئة محددة، وكأنه يريد بناء نظرية سلطوية كهنوتية تذكرنا بالعصور الوسطى المسيحية، أو بنظام الحكم في جمهورية إيران الإسلامية. يضاف إلى ذلك، أن عدم إيمان الاتجاه الخصوصي بالناس ومصالحهم، وتركيزه على السلطة وتطبيق الشريعة، دفعا العوا إلى التأكيد ذات يوم، أنه لا يؤمن بالثورة كوسيلة لتحرر الشعوب ووصولها إلى الحكم، لأن الثورة تسمى في فقهنا «فتنة»، والعلماء القدماء قالوا: «جور سنة خير من فتنة ساعة»[80].

لذلك اعتقد العوا أنه إذا كانت «الديمقراطية صنعتها الشعوب الغربية بالقوة وأخذتها من طريق الثورات، ولم يقدمها إليهم أحد على طبق من فضة، فإن الشعوب الإسلامية تصل إلى تحقيق الديمقراطية بطريقة سلمية، لأنه لما الشعوب الأوروبية عملت ثورات، وفتنًا، ومصائب حتى تحقق الديمقراطية لم يكن هناك نموذج أو مثال يطور ويقلد ويؤخذ منه...، إنما الشعوب الإسلامية الآن لن تحتاج إلى مثل ما احتاجت إليه الشعوب الأوروبية»[81]. وبناء على ذلك، على الرغم من أن الثورات العربية اليوم فاجأت كثيرين، إلا أن أحدًا لم يكن لا يرغب فيها، بغية الوصول إلى الحرية، فالجميع كان يتمناها، لكنه كان يعتقد أنها بعيدة المنال. أما الاتجاه الخصوصي فإنه يفاجئنا بأنه ألغاها من جميع حساباته واعتبرها فتنة، وهذا يعني أنه لن يقبل نتائجها إلا إذا أوصلت «العلماء المؤهلين» إلى السلطة.

ب- من الواضح أن الاتجاه الخصوصي لا يهتم كثيرًا ببناء آرائه ومواقفه من طريق الاستئناس بالعلوم الإنسانية المعاصرة. فهو يفهم النصوص الدينية ويفسرها بالعودة إلى النصوص نفسها أو إلى التجربة الإسلامية وآراء بعض الفقهاء. في حين نجد أن الاتجاه العالمي يهتم كثيرًا بقراءة النصوص الدينية في ضوء ما أنجزته العلوم الإنسانية المعاصرة. والعلوم الإنسانية المعاصرة هي التي تقول اليوم بوجود

---

(80) «الإسلام والديمقراطية،» مقابلة تلفزيونية أجراها حامد الأنصاري مع الكاتب والمفكر الإسلامي وأستاذ القانون محمد سليم العوا، على قناة الجزيرة، ضمن برنامج «الشريعة والحياة»، بتاريخ 30/ 5/ 1999.

(81) المصدر نفسه، ص 30.

«قيم إنسانية عالمية»، أولًا، وهي التي تربط ازدهار الشعوب بالحرية، ثانيًا. وإذا كان الاتجاه الخصوصي يستبعد الفكرتين، على الرغم من إمكان استخراجهما من النصوص الإسلامية بسهولة، فإن الاتجاه العالمي لا يكتفي باستخراجهما بل يبحث في إمكان تحويلهما قيمًا عالمية. فالاتجاه الخصوصي يريد إغلاق العالم الإسلامي، ومنع أي تأثير مقبل من الخارج - على الطريقة السوفياتية - وهذا الإغلاق لا يمكن المحافظة عليه وتحصينه إلا بتخويف الشعوب الإسلامية على هويتها، وتهويل المخاطر التي تنتظرها من الآخر. وغني عن البيان أن العلوم النفسية المعاصرة تبيِّن بوضوح أن الخوف يؤدي إلى الضعف، وعدم القدرة على التفكير والتركيز، وبروز شخصية انقيادية لا تميل إلى تحمل المسؤولية، بل تفضل أن يتحمل مسؤوليتها أشخاص آخرون يتولون قيادتها. وهذه النقطة كثيرًا ما اشتغلت عليها الأنظمة الاستبدادية.

في المقابل، توضح العلوم الإنسانية المعاصرة أن لا تنمية من دون حرية[82]، ولا تقدّم من دون حرية، ولا عدالة من دون حرية، ولا مساواة من دون حرية... إلخ، فالحرية هي القيمة الأساسية التي لا بدّ من البحث عنها في داخل الإسلام وفي التجربة التاريخية الإسلامية، وهي موجودة بقوة، ولكن الإنسان لا يجد إلا ما يريد أن يجده.

ج- يضاف إلى ذلك أننا نلاحظ على الاتجاهين اختلافًا في رؤيتهما لدور المثقف في الحياة العامة. لأن من الواضح أن الاتجاه العالمي يؤمن بدور «فوكوي» للمثقف، ينطلق من أن عليه أن يعيد تشكيل الحقائق في وعي الناس، ويدفعهم إلى التفكير النقدي حتى في أكثر البديهات رسوخًا في أذهانهم. فالمثقف اليوم هو الذي يبدع طرائق جديدة لتساعد في حل مشكلات قديمة، وهو الذي يعيش هموم الناس أكثر من الناس أنفسهم. ولذلك نجد أنصار هذا الاتجاه يطرحون فهمًا مختلفًا لنظام الحكم في ديار الإسلام، ويبدعون في استخراج معانٍ عالمية من النصوص القرآنية، وفي الكشف عن أوهام «الهوية» وأمراضها، وعن السلطة الخفية الموجودة في خطابات بعض الرموز الدينية. وفي المقابل، فإن رؤية الاتجاه

---

(82) إمارتيا صن، التنمية حرية، ترجمة شوقي جلال (الكويت: المركز القومي للترجمة، 2004).

الخصوصي لدور المثقف هي رؤية تقليدية خطابية بطولية، تقوم على تصور أن المثقف هو الذي عليه أن يعظ المجتمع ويرسم له الطريق الصحيحة، وما على الناس سوى الانبهار به وتنفيذ توجيهاته. فالأول هو الذي يتيح للناس أن يعبروا عن أنفسهم ويبنوا مستقبلهم، والثاني يحاول السيطرة عليهم والنطق باسمهم. ولذلك يمكن تصنيف الاتجاه الثاني على أنه «الاتجاه الشعبوي»، والشعبوية هي اتجاه في التفكير منتشر لدى بعض المثقفين يقوم على قول كل ما يرضي الناس العاديين، ويجاري أحلامهم السياسية، وأوهامهم الأيديولوجية، عبر دغدغة مشاعرهم الدينية والقومية، وذلك بغية الهيمنة عليهم، وقيادتهم إلى الوجهة التي يريدها المثقف من دون أي اهتمام بجوهر الثقافة، ألا وهو «النقد».

الفصل الثالث عشر

مسألة الحاكميّة في الخطاب النظري الحركي الإسلامي بين النص والتأويل

عبد العزيز راجل

شهد خطاب الحركات الإسلامية الراهنة تحولات كبرى، بدأت فصولها مع الحركة الأم، وأصل التشكيلات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي جماعة «الإخوان المسلمين» التي نشأت بعد سقوط الخلافة العثمانية، وجعلت من حلم تأسيس «دولة الخلافة» أهم أعمدة مشروعها السياسي، حيث استطاعت الجماعة أن تنتشر في ربوع الوطن العربي في وقت قياسي، وشكلت تنظيمًا دوليًا مع بداية الثمانينيات لتحقيق الشعار/ الحلم: إعادة الخلافة الإسلامية. لكن سرعان ما تلاشى هذا الحلم نتيجة الاصطدام بصخرة الواقع المحلي، وما يطرحه من تحديات، فلم تعمِّر جماعة الإخوان المسلمين في البلدان كلها كتنظيم مرتبط بجهاز مركزي - على الرغم من بقاء الفكرة الإخوانية لدى معظم التشكيلات الإسلامية المنبثقة من الجماعة - فانهار بذلك التنظيم الدولي للجماعة تاركًا لكل قطر حق اتخاذ قرارته بكل حرية، بعيدًا عن كل وصاية من مكتب إرشادها. وقبل هذه الحقبة التاريخية، انتقلت الجماعة من العمل الدعوي إلى العمل السياسي، وانتخبت فيها الحركة الإسلامية الإخوانية مفاهيمها وأفكارها التي سيّجت بها إطارها التصوري للممارسة السياسية، كما تراجعت عن مقولاتها، وبعض من شعاراتها، فتركز بذلك اهتمامها على تفصيلات الدولة القطرية الحديثة.

بقي الخط الإخواني الفكري يسير بوتيرة معتدلة نسبيًا، لكن بالتوازي مع مساره هذا، انبعث الخط القطبي على حين غفلة، ليشكل علامة فارقة في داخل حركات الإسلام السياسي، ونقلة مهمة أعادت الخط الإخواني إلى مربع الصفر، نظرًا إلى ما تحمله أفكاره من ثورية، وما أحدثه من تأثير ملحوظ في فصائل الإسلام السياسي كلها في الوطن العربي، فطرح جملة من المفاهيم التي شكلت أهم ركائز الخطاب السياسي الإسلامي، نذكر منها على المستوى السياسي مفهوم «الحاكمية» و«الطاغوت»، إلى جانب مفاهيم أخرى من قبيل «الجاهلية»، «التوحيد» «الإسلام» و«الإيمان» و«الجهاد» و«الجماعة» و«الطليعة» و«الشريعة»... إلخ.

أحدثت «نظرية الحاكمية» في داخل الخطاب الإسلامي السياسي انقسامات واتجاهات متباينة بين الخط الإخواني (حسن البنا)، والخط القطبي (سيد قطب) الذي انبثق منه الخط السلفي الجهادي، ليطور في ما بعد أفكاره ومواقفه. كما جعل كلٌّ من قطب والمودودي من مفهوم «الحاكمية» العنوان البارز في مشروعهما السياسي الإسلامي، وطوقاه بمجموعة من النصوص القرآنية التي تنص على وجوب تحكيم الله، كما صبغا المفهوم بطابع سياسي بارز.

سنحاول في هذه الدراسة الوقوف عند مدلول الحكم في النص القرآني، الذي أُسس عليه تأويل مفهوم الحاكمية، ثم نردف بالحديث عن التأويل السياسي للمفهوم من خلال النماذج التالية: أنموذج أبي الأعلى المودودي، وأنموذج سيد قطب، والأنموذج السلفي الجهادي، ثم نتحدث عن التأويل «المعرفي» المستخدم لآليات وأدوات المعرفة الحديثة، مع التمثيل بنماذج من أصحاب هذا الاتجاه النقدي لمفهوم الحاكمية الإلهية من خلال بعض كتاباتهم. لنختم في الأخير بخلاصة عامة.

الحاكمية الإلهية والحاكمية التشريعية

1- مدلول الحكم في النص القرآني

باستقراء التعريف اللغوي لمفردة الحاكمية في جل القواميس العربية، نجدها تتمحور حول معنى القضاء إلى جانب معانٍ أخرى، والحاكمية من الحُكم (بالضم): القضاء في أحكام (...)، نفذ الحكم، وحاكمه إلى الحاكم: دعاه وخاصمه (...)[1].

إن مصطلح الحاكمية في اللغة هو مصدر صناعي، مشتق من جذر حكم، ولم يرد في المعاجم العربية المعروفة التي نعتمد عليها في شرح الألفاظ كمعجم لسان العرب لابن منظور. ولذلك نجد في القواميس، مصطلح الحكم، بمعنى قضى، وحكم الفرس جعل للجامه حكمة «وحكم فلانًا منعه عما يريد ورده، وحاكمه إلى

---

(1) أبو الطاهر مجد الدين محمد يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط 7 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، ص 1095-1096 (بتصرّف).

الله تعالى وإلى الكتاب وإلى الحاكم خاصمه ودعاه إلى حكمه (...) والحكم: العلم والتفقه، والحكم في الشرع: القول بالحل والحرمة ونحوها»[2]، وورد أيضًا الحاكم: من نصب للحكم بين الناس، والجمع حكام. الحاكم: من يُختار للفصل بين المتنازعين، وفي القرآن ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾[3].

يتبين أن مصطلح الحكم من الناحية اللغوية يحمل أكثر من دلالة ومعنى، ووردت مشتقات مفردة حكم في القرآن بمعانٍ متعددة، لم تفد ارتباطًا بمعنى السلطة السياسية، لذا، فالسؤال المطروح: ما هي الآية الأقرب في معناها إلى التعبير عن السلطة السياسية التي استمد منها شعار «الحاكمية لله»؟

عرض محمد أحمد خلف الله الآيات التي وردت فيها عبارة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾[4]، معلقًا عليها بملحوظات عامة:

- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[5] الفقرة الأولى.
- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[6] الفقرة الثانية
- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[7] الفقرة الثالثة.

حيث نجد أن الفقرة الثانية تخص اليهود وحدهم، والفقرة الثالثة تخص أتباع المسيح وحدهم، أما الفقرة الأولى فهي التي تشكل عقبة مشكلة في فهم النص؛ بحسب خلف الله؛ إذ وردت في سياق الحديث القرآني عن اليهود وذلك قد يوحي بأن المقصودين بها هم اليهود، ويؤكد هذا الإيحاء ما عرف من قول الأصوليين إن ما ورد في سياق القصص والأخبار، «لا يكون حكمًا شرعيًا قطعي

(2) المعجم الوسيط، 2 ج (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ودار عمران، [د. ت.])، ص 196-197.

(3) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 35.

(4) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآيات 44-45 و47.

(5) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 44.

(6) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 45.

(7) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 47.

الدلالة، ووارد أمور التكليف»[8]. ويستأنف الحديث بقوله: «إن الحكم بالكفر هنا قد يكون مقصودًا به اليهود، وقد يكون مقصودًا به أمة محمد عليه السلام، ولكن عن طريق الالتفات»[9].

في المبحث المتعلق بالحاكمية في اللغة والأصول يعرض الباحث هشام جعفر المعاني والدلالات المختلفة لمفردة الحكم، وسنركز هنا على الدلالات الأخرى الموجودة في الأصول؛ أي القرآن والسنّة. ومنها أن الحكم يعني التحليل والتحريم في أمر العبادة والدين المستنبطين من الآية ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ**﴾[10]، والحكم بمعنى القضاء والقدر المستفاد من قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ**﴾[11]، والحكم بمعنى النبوّة وسنّة الأنبياء، كما في قوله تعالى في سورة القصص ﴿**وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ**﴾»[12]. ويأتي الحكم بمعنى القرآن وتفسيره، قال تعالى: ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾[13]. ويأتي الحكم بمعنى الفهم والعلم والفقه، قال تعالى على لسان رسوله إبراهيم ﴿**رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ**﴾[14]، قال ابن عباس: هو العلم.

ثم ذكر من بين معاني الحكم؛ بالمعنى السياسي، التي تستفاد من آيات سورة النساء، «﴿**إِنَّ اللَّـهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّـهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّـهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾[15]، وأورد الباحث هذا الاستدلال في الهامش مبرزًا أن ابن تيمية أسس كتابه السياسة

---

(8) محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، عالم المعرفة؛ 79 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984)، ص 32.

(9) المصدر نفسه، ص 32.

(10) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 1.

(11) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية 41.

(12) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية 14.

(13) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 269.

(14) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية 83.

(15) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 58.

الشرعية في إصلاح الراعي والرعية على هاتين الآيتين، ثم أورد الآية 16 من سورة الجاثية ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[16] والحكم هنا بمعنى الملك. ويشهد لذلك ما جاء في الحديث (لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة كلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، وأولهن نقضًا الحكم وآخرهن الصلاة). ويورد الحكم بمعنى القضاء والفصل في الخصومات والاختلاف بين الناس، وفي قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّـهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّـهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾[17] ويرد الحكم هنا بمعنى الإتقان والمنع من الفساد، كما ورد أيضًا ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[18] وكذا الحكم بمعنى الإبانة والوضوح من خلال قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[19]. وأضاف حسن لحساسنة في مؤلفه الحاكمية في الفكر الإسلامي، معاني أخرى منبثقة من النصوص والأصول، ويتضح أن القاسم المشترك بين هذه البحوث التي توقفت عند المصطلح، انتهاؤها على سبيل الخلاصة إلى التعدد الدلالي للكلمة.

عندما أورد الباحث هشام جعفر معنى الحكم، بالمعنى السياسي، لم يستند إلى أدلة قاطعة، فآيات سورة النساء 58 و59 كما ذكر تعرف بآيات الأمراء وولاة الأمور، والأمير والولي ليس هو الحاكم، فالآية الأولى تفيد الجانب السياسي «السلطة السياسية»، بينما الثانية تشير إلى القضاء والفصل في الخصومات بين الناس وما اعتمد عليه - هشام جعفر - لا يعدو أن يكون تأويلات لعلماء ومفسرين. وأورد الآية ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّـهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّـهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾[20]، فاعتمد في تأويلها على قول ابن كثير،

---

(16) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية 16.

(17) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية 3.

(18) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية 1.

(19) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 7.

انظر أيضًا: هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، ص 65-67، باختصار.

(20) القرآن الكريم، «سورة ص،» الآية 26.

«إنها وصية من الله عز وجل لولاة الأمور أن يحكموا بين الناس بالحق المنزل من عند الله، ويتناول لفظ الحاكم الخليفة والقاضي معًا»[21].

يورد الباحث أيضًا في فقرة أخرى في معرض بيانه معنى الحكم في القضاء والفصل في الخصومات بين الناس، ما يلي: «كما غلب معنى القضاء والفصل في الخصومات على استعمال القرآن للفظ الحكم فقد كثر أيضًا استخدامه بهذا المعنى في السنة النبوية (فالخلافة في قريش والحكم في الأنصار) أي القضاء، «ولا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» أي لا يقضي، «وإذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد»[22].

نلاحظ، إذًا، أنه جرى الخلط على المستوى اللغوي بين (المعنى القضائي والسياسي)، وعلى المستوى التاريخي بين (المعنى الديني والسياسي)، ولهذا بات فك الاشتباك ضرورة لإزالة الالتباس الحاصل، والحسم في تحديد معنى أكثر وضوحًا وتأصيلًا. وأورد الباحث مجموعة من معاني الحكم، لكن بحسب استقراء النصوص القرآنية، واستخدام مشتقات الكلمة في مجموعة من النصوص؛ يتبين أنها لا تفيد المعنى السياسي.

من بين الملاحظات التي توصّل إليها خلف الله: «أن شعار الحاكمية لله حين يكون مصدره أمثال الآيات القرآنية، ومن لم يحكم بما أنزل الله، فليس يصح أن تكون الحاكمية مقصودًا منها السلطة التي تحكم وتدير شؤون المجتمع، ما دامت كلمة الحكم في مثل هذه الآيات لم يقصد منها معنى السلطة هذه، لا من قريب ولا من بعيد»[23].

ثمة استنتاج آخر يخلص إليه عبد الغني عماد، إذ قال: «يتضح أن مصطلح الحكم لم يستخدم إطلاقًا بمعنى تولي وممارسة السلطة السياسية إذ لم يرد بهذا المعنى لا في الجاهلية ولا في صدر الإسلام، ولا في المعاجم اللغوية العربية القديمة، والأهم من ذلك أنه لم يرد لا في القرآن ولا في السنة النبوية ولا في سائر

(21) جعفر، ص 65.

(22) المصدر نفسه، ص 66.

(23) خلف الله، ص 42.

المصادر الإسلامية الأولى بمعنى المفهوم السلطوي السياسي الذي شاع في اللغة العربية حديثًا»[24].

يورد أيضًا قولًا لمحمد جابر الأنصاري تدعيمًا لهذه الملاحظة المشار إليها أعلاه: «كلمة حاكم وجمعها، حكام» لم تطلق في القرآن وفي الحديث النبوي وفي صدر الإسلام بعامة على القائم بالأمر السياسي أي الخليفة أو الملك أو السلطان كما نطلقها اليوم على حكام الدول»[25].

أ- معنى الشريعة والتشريع والشرع

إن ما ورد في الآيات الآنفة الذكر من سورة المائدة من عبارة: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله﴾ ومنها انبثق شعار «الحاكمية لله»، فلا شك في أن الحاكم هو الله تعالى، وهذا لا إشكال فيه. لكن المشكل يتمثل في ما يترتب عن هذا الشعار/ الفكرة من نتائج، كالقول إن التشريع لا يكون لغير الله؛ بمعنى أن التشريع الذي يقوم به الناس يعد مشاركة لصفة من صفات الله؛ الشيء الذي يدفعنا إلى معرفة ماهية الشيء الذي أنزله الله ووجب الحكم به.

وردت الألفاظ المرتبطة بكلمة «شرع» في أربعة مواضع في القرآن الكريم، اثنان في وضعية الفعل «شرع»، والاثنان الآخران في صيغة الاسم «شرعة» أو شريعة»، وفي سورة الشورى وردت الكلمة في صيغة الفعل شرع وشرعوا (الشورى 13 و21 (المائدة 8) (الجاثية 18)).

جاء في **القاموس المحيط**، الشريعة: ما شرع الله تعالى لعبادة، والظاهر المستقيم من المذاهب، كالشرعة بالكسر فيها، والعتبة، ومورد الشاربة[26]، وشرع لهم: كمنع، سن (...) وشرعه شرعًا: أي يبيّنه (...)[27]. وأورد خلف الله ملخص اللغويين في الكلمة، لكونها: مأخوذة من شرع الشيء؛ بيّنه وأوضحه، أو من

---

(24) عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، 1997، ط 2، 2005)، ص 11.

(25) المصدر نفسه، ص 11.

(26) الفيروز آبادي، ص 732.

(27) المصدر نفسه، ص 733.

الشرعة والشريعة بمعنى الموضع الذي يوصل منه إلى ماء معين، أي لا انقطاع له ولا يحتاج وارده إلى آلة، ليخلص إلى القول إن الشريعة ما بيّنه الله ووضحه[28]. أما لؤي صافي، بعد عرضه معاني الكلمة لغويًا وفقهيًا، فذهب إلى اعتبار الشريعة: «المبادئ العامة أو القواعد الكلية الثانوية في التنزيل الإلهي التي يعود الناس إليها كما يعود الظمآن إلى منبع الماء»[29]، ويعبر - لؤي - بشكل أوضح بعد عرضه مستويات دلالاتها «إلى أن الشريعة بوصفها خطابًا إلهيًا متحددًا بنصوص الوحي، والشريعة باعتبارها استنباطًا بشريًا لأحكام تفصيلية، فالأولى أصل ثابت والثانية فرع متغير»[30]، ولعل هذا التقسيم لمستويات الشريعة بين ما هو ثابت وما هو متغير، هو نفسه ما أورده خلف الله حين عرض كلمة شرعة في سورة الشورى: فالأولى يقول الله تعالى فيها ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[31]، والثانية يقول الله تعالى ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[32].

لرفع التناقض بين الآية الدالة على وجوب شرعة ومنهاج لكل مجتمع، والشريعة باعتبارها واحدة في قوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ﴾ في إشارة إلى الأصول التي تتساوى فيها الملل، فلا يصح عليها النسخ، كمعرفة الله تعالى ونحو ذلك: «ليستنتج من قول الراغب أن هناك ثوابت من العناصر الدينية لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وهناك أيضًا متغيرات من العناصر الدينية وهي التي يجوز عليها النسخ...»[33]، وقد يكون لقول الشاطبي في شأن معنى الشريعة، تأثير في ما خلص إليه؛ حيث جاء في كتاب **الاعتصام** أن: «الشريعة هي الحاكمة على الإطلاق، وعلى العموم، أي على الرسول وعلى جميع المكلفين، والكتاب هو الهادي الوحي المنزل عليه مرشد ومبين لذلك الهدى والخلق مهتدون بالجميع».

---

(28) خلف الله، ص 38.

(29) لؤي صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، ط 3 (المغرب: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2001)، ص 153.

(30) المصدر نفسه، ص 157.

(31) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية 48.

(32) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية 13.

(33) خلف الله، ص 35-36، بتصرّف.

فالشاطبي كما يتضح يعتبر الشريعة بالمفهوم المرادف للقرآن كما ذهب إلى ذلك طه جابر العلواني في مقدمة كتاب الأبعاد السياسية رؤية معرفية لمؤلفه هشام جعفر[34].

يعزى تناولي مدلول الشريعة هنا إلى ارتباطه بمفهوم الحاكمية، وكذلك إلى غرض بيان بعض المعاني المجانبة للصواب مما التصق بمفهوم الشريعة التي زادت من حجم التباسه؛ فإذا كان مفهوم الحاكمية قد اختزل في البعد السياسي، فإن الشريعة اختزلت في الحدود فأصبح تطبيق الحدود عنوانًا لتطبيق شرع الله. ونبّه رواد النهضة الأوائل إلى هذه المنزلقات التي تتمثل في تبنّي فهوم منقوصة عن الدين؛ رسمت صورة مقلوبة ومشوهة عن الإسلام ومبادئه وقيمه، ودفعت كثيرين إلى اعتماد مظاهر التطرف والعنف.

من الأقوال النفيسة لقاسم أمين في معنى الشريعة، أن «الشريعة الإسلامية إنما هي كليات وحدود عامة، ولو كانت تعرضت إلى تقرير جزئيات الأحكام لما حق لها أن تكون شرعًا يمكن أن يجد فيه كل زمان وكل أمة ما يوافق مصالحهما»[35].

إذا كان الإنسان لا يستطيع أن يبدل ما هو ثابت في الشريعة من قواعد كلية ومبادئ عامة، فإن هنالك هامشًا متغيرًا في الشريعة يستطيع المرء أن يتدخل فيه ويعدل بما يتوافق ومصالحه، ويكون بذلك، شارعًا لنفسه بنفسه، لأن الشريعة - بحسب جمال باروت - في الخطاب الإخواني دنيا ودين. كما تتميز الشريعة في خطاب عبد القادر عودة بالكمال (سر حاجات المجتمع في كل زمان) والسمو (قواعد الشريعة أسمى من مستوى الجماعة) والدوام (الشريعة صالحة لكل زمان) ويشكل الكمال والسمو والدوام طبيعة الشريعة التي يتطلب إيضاحها إطلاق فاعلية الاجتهاد لاستنباط وإيجاد الحلول الإسلامية للمشكلات التي يطرحها التطور الاجتماعي. ومن هذا المنطلق وجد الخطاب الإخواني في المقاصد متنفسًا له للتعبير عن كثير من المستجدات، متخذًا من كتابات ابن القيم الجوزية إجابات لكيفية التعامل مع التطورات الاجتماعية وتغيرات الواقع، حيث يبدو أن فهم الشريعة وتطبيقها لا بد من أن يصحبه فهم قاعدة تبدل الأحكام بتغير الأحوال

---

(34) جعفر، ص 24.

(35) قاسم أمين، تحرير المرأة (القاهرة: الدار العربية للكتاب، 1991)، ص 126.

والأزمان بحسب تغير مناطها، أي ربط الشريعة بالمصلحة، أو تطابق أحكام التشريع مع المصلحة.

لكن، السؤال المطروح هو من المخوّل تحديد المصلحة؟ هل هم الأفراد أم الهيئات والمؤسسات؟ هذا، وظل الخطاب الإخواني ملتبسًا لا يتسم بالوضوح اللازم، حتى جاء سيد قطب فأحدث شرخًا وقطيعة مع فكر البنا، ليهيمن في ما بعد منهجه في معالجة القضايا كلها المتعلقة بالسياسة والحكم، «فبدأ يجعل سيادة الشريعة بمثابة تطبيق عملي لمدلول الحاكمية، وجعل هذه الأخيرة تتصف بالشمولية والكلية»[36]، ليكون قطب بذلك أكثر وضوحًا من الخطاب «الإخواني» في موقفه من أنظمة الحكم القائمة والقوانين التي تنظمها؛ فالذي - بحسب قطب - لا يؤمن بالحاكمية باعتبارها خصيصة من خصائص الألوهية، تمرد على عبودية الله وارتمى في عبودية البشر. وفي السياق نفسه يبيّن جمال باروت الفرق الجلي بين معنى الشريعة في الخطاب الإخواني والقطبي، الفرق الذي يبرز أحد تجليات الشرخ الذي أحدثته المنظومة القطبية في البنية الفكرية الإخوانية، «فما يعنيه قطب بـ 'الشريعة' هنا أحكام ينبغي تنفيذها بأسلوب التلقي والتنفيذ والطاعة والاستلام (وهذه الكلمات له)، أي إنه يتجاهل أن الأحكام الشرعية إنما تطبق بواسطة البشر. في حين أن الخطاب «الإخواني» يلح على تطبيق الشريعة بواسطة البشر، وتأويلها بما ينسجم مع مصالح تطورهم الاجتماعي، بل إنه يجعل «المصلحة» غاية «الشريعة» ومعيار تأويلها عبر استنفاذ أقصى الممكنات الاجتهادية التي تميز بها الفقه السني الكلاسيكي»[37]. أما خطاب «المودودي» في شأن الشريعة والتشريع، فكان عرضه لها أكثر وضوحًا وصرامة وتماسكًا. ففي تناوله الخصائص الأولية للدولة الإسلامية، يعتبر أن: «ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعًا، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا، لا يستطيعون أن يشرعوا

---

(36) حسن لحساسنة، الحاكمية في الفكر الإسلامي، كتاب الأمة؛ 118 (الدوحة: وزارة الأوقاف، 1428هـ [2007م])، ص 192.

(37) محمد جمال باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994)، ص 41.

قانونًا ولا يقدرون أن يغيروا شيئًا مما شرع الله لهم»[38]. لينفي المودودي بذلك عن الناس/ العامة معرفة مصالحهم؛ لأن الله خلقهم عن ضعف فطري، ولذلك، فالانحراف عن حاكمية الله القانونية يعتبره المودودي كفرًا صريحًا، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. ويتضح وضوحًا تامًا من هذه الآية - بحسب المودودي - «أن الإسلام والإيمان إنما هما عبارة عن التسليم بحاكمية الله القانونية والإذعان لها، وما الجحود بها إلا كفر صريح»[39].

إذًا، فالاعتقاد بحاكمية البشر (الحاكمية التشريعية القانونية) يُعدّ شركًا مخرجًا من الملة عند المودودي وكذلك عند سيد قطب، وما يسترعي الانتباه أن المودودي تعامل مع النصوص القرآنية التي استدل بها باعتبارها مقولات، من دون استحضار أسباب ورودها وسياقها التاريخي والاجتماعي، ليفوت بذلك معاني أخرى، كما أنه اكتفى بالنص القرآني وقراءته قراءة «عضّينية» مجزأة عما قبلها وما بعدها، كما في الآيات من سورة المائدة ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله﴾.

أما الخطاب «الجهادي» أي خطاب الحركات السلفية الجهادية التي أنزلت أفكار المودودي وقطب على أرض الواقع، متوسلة بالسيف والعنف؛ فيبيّنه المتن التالي لمحمد عبد الرحمن الذي يوضح فيه معنى الحاكمية في مرافعة في قضية الجهاد أمام محكمة أمن الدولة في مصر بعد اغتيال السادات، معتبرًا أن: «... الناس ليس لهم حق التشريع ابتداء، وكل ما لهم هو مزاولة التطبيق المباشر لما شرعه الله أو الاستنباط والقياس على أحكام الله في ما لم يرد به نص، فالتحليل والتحريم بالهوى ومن دون ضابط شرعي هو منازعة في الحاكمية، ومشاركة في توجيه العبودية لغير الله»[40].

---

(38) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية (الرياض: الدار السعودية للنشر، 1985)، ص 209.

(39) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1985)، ص 215.

(40) مروان شحادة، تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية حالة دراسة، 1990-2008 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص 80.

ب- الحاكمية «المودودية» و«القطبية» و«الجهادية»

ارتبطت فكرة الحاكمية في الفكر الإسلامي الحديث بالداعية الإسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي (ت 1979) ثم انتقل التوظيف السياسي لهذا المصطلح إلى سيد قطب (ت 1966) في فترة حكم جمال عبد الناصر، فما الفرق بين مفهومي الحاكمية عند كل من المودودي، وقطب؟

ثمة أوجه تشابه بين المودودي وقطب، فكلاهما كان ينتمي إلى تنظيم إسلامي؛ المودودي أسس حركة تسمى «الجماعة الإسلامية» في عام 1941، وقطب انتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين في أواخر حياته. وكلاهما خاض صراعًا مع الأنظمة القائمة في عصره.

- الحاكمية المودودية: أثرت البيئة السياسية التي عاشها المودودي في فهمه الإسلام، فمنحت هذا الفهم أبعادًا خاصة تتعلق بطبيعة الساحة الهندية والصراعات التي كانت تدور فيها، حيث كان يعي قدر التحديات التي تواجه المسلمين، وأولها مواجهة الاستعمار، وثانيها قهر الأغلبية الهندوسية (...)، و«في هذا المناخ ناضل المودودي من أجل الانفصال عن الهند وإقامة دولة إسلامية»[41].

أوردنا هذه الفقرة الآنفة للإشارة والتدليل إلى أن مفهوم الحاكمية لدى كل من تصدى لتأويلها من المفكرين المعاصرين هو نتاج اجتهاد بشري، خاضع للأوضاع التاريخية والاجتماعية للشخص، وكذلك مرتبط بقبليات المفكر المعرفية والنفسية. فمعنى كلمة «الحاكمية» عند المودودي هي السلطة العليا والسلطة المطلقة وهي لله تعالى[42]؛ فإنه الحاكم الحقيقي في واقع الأمر. ويستدرك على كلامه بقوله: «ولكن هذه الحاكمية إنما تبقى فرضًا من الفروض ما دامت لا تستند إلى حاكمية واقعية، أو حاكمية سياسية».

جوابًا عن سؤال: لمن الحاكمية في واقع الأمر؟ يجيب بـ«أن الله تعالى وحده هو الحامل لهذه الحاكمية وأنه هو الغالب المطلق الأعلى 'فعال لما يريد' وأنه هو وحده مسؤول عن أعماله 'لا يسأل عما يفعل وهم يسألون' وأنه المقتدر القوي

---

(41) عماد، ص 14-15.

(42) المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص 211.

العزيز بيده ملكوت كل شيء وأنه وحده الذي لا تحد سلطته قوة من القوى 'وهو يجير ولا يجار عليه' وهو وحده المنزه عن الخطأ 'الملك القدوس السلام'»[43].

يعتبر المودودي الحاكميةَ صفةً إلهية، بدليل استناده إلى آيات تتضمن إحدى صفات الله تعالى، وهذه الصفات من المستحيل أن تنطبق على أي حاكم على وجه هذه البسيطة. وهذا الرأي المتعلق باعتبار الحاكمية صفة تخص الله، لا يختلف فيه اثنان، بحسب المودودي، كما يؤكد ضرورة وجود حاكمية سياسية إلى جانب حاكمية قانونية، حيث إن مفهومه للحاكمية يحتم عليه ضمنيًا رفض الديمقراطية كما هو متعارف عليها؛ أي الديمقراطية الغربية. والملاحظ أن المودودي في تأويله الآيات وانتقائه لها، قد خضع لمعتقده (أيديولوجيته) السياسي أولًا، لا لاستقراء مجموع الآيات التي تفيد بنظره معنى الحاكمية، والربط بينها منهجيًا للخروج بفهم يراعي أحوال المسلمين في زمن الرسالة من ناحية، وكذلك مراعاة المتغيرات الراهنة، من ناحية أخرى. لذلك ينظِّر المودودي للدولة الإسلامية، وهو يرد ضمنيًا كذلك على الثقافة السياسة الغربية، إضافة إلى رفضه الديمقراطية الغربية وكما أشرنا آنفًا، هو يرفض نظرية السيادة الشعبية، معتبرًا أن «الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر (...) فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره...»[44].

يتضح بذلك، أن الآيات التي استند إليها المودودي لا تفيد معنى التشريع بالضرورة، من جهة، وإذا اعتبرنا مفهوم الحاكمية في منزلة «منصب خاص بالله تعالى» فما هو دور الإنسان ومهمته ما دام لا يملك حق التشريع والتقنين؟

جوابًا عن هذا السؤال، يعتبر لحساسنة أننا «إذا تعرضنا لنصوص المودودي الأخرى نجده يعطي مجالًا اجتهاديًا للإنسان في التقنين والتشريع، بل ويعطي له حاكمية وإن كان يقيدها بالحاكمية الإلهية، خلال قوله مثلًا: '... لهذا الطراز منظم الحكم؛ لأنه قد خول فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة، وذلك تحت سلطة الله القاهرة، وحكمه الذي يغلب'»[45].

(43) المصدر نفسه، ص 213.

(44) المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 27.

(45) لحساسنة، ص 158.

- **الحاكمية القطبية**: يعد مفهوم الحاكمية عند سيد قطب من المفاهيم المركزية في المشروع الإسلامي إلى جانب مفهوم الجاهلية، وهي إحدى الاستعارات التي أخذها من المودودي، مع اختلافات في الأسلوب والبناء من دون الجوهر والمآل.

تعني الحاكمية عند قطب: «نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، وردّه إلى الله، السلطان على الضمائر والسلطان على العشائر، والسلطان على واقعيات الحياة والسلطان في المال والسلطان في القضاء والسلطان في الأرواح والأبدان»[46].

أما مفهوم الجاهلية عنده فهو: «ألا تستند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أربابًا.... في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما يأذن به الله»[47]. فالجاهلية عند قطب لا تتمثل في تلك الحقبة التي مضت من التاريخ، وإنما جاهلية ممتدة في الزمان، الأمر الذي جعل مضمونها الجديد «القطبي» يتخذ صبغة عقدية، تكون فيها الجاهلية مقابلة للإسلام. والنتيجة فرز عقائدي للأفراد والمجتمعات والشعوب، فتصبح المسألة مسألة كفر أو إيمان.

تعد الحاكمية معيارًا حاسمًا للفصل بين الكفر والإيمان، ولا سيما في حالة عدم الخضوع لله في التشريع والتقنين، كما جعل قطب كذلك التوحيد والحاكمية صنوين. ويستند سيد قطب في عرضه لمعاني الحاكمية إلى الآيات القرآنية من سورة المائدة، وكذلك إلى سيرة رسول الله وسنّته والواقع التاريخي في زمن البعثة، كما هو الشأن بالنسبة إلى المودودي. وإذا استحضرنا المناخ السياسي في مصر الذي كان يعيش في كنفه قطب، يتبين أنه كان يسعى بتنظيراته إلى «سحب الشرعية من الأنظمة الحاكمة وإقامة تعارض شديد بينها وبين الله، وكان يحرص على تأكيد فكرة المساواة بين الناس حكامًا ومحكومين»[48].

(46) سيد قطب، معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق؛ المغرب: دار الثقافة البيضاء، 2008)، ص 26.

(47) المصدر نفسه، ص 10.

(48) صلاح الدين الجورشي، الإسلاميون التقدميون: التفكيك وإعادة البناء (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2010)، ص 63.

يمكن الربط - كما هو الشأن بالنسبة إلى المودودي - بين تنظيرات سيد والأوضاع السائدة، حيث إنه - بحسب الباحث أبو رمان: «في مرحلة المواجهة السياسية، بل في ذروتها الأمنية والإنسانية قدم سيد قطب رؤيته للإصلاح، أو بعبارة أدق للتغيير الجذري، بما يسد الفراغ، ويفسر لجماعته وأنصارهم طبيعة المرحلة التي يخوضها، وأسباب «المحنة»، ودلالاتها ومخرجاتها»[49].

ثمة من يعزو تصلب سيد قطب في عرض هذه المفاهيم بتلك القوة والحدة، إلى أحوال التعذيب في السجون الناصرية من ناحية، وإلى رغبته في تثبيت جماعة الإخوان المسلمين في هذا الامتحان القاسي من ناحية أخرى. والراجح - في نظرنا - أن سيد قطب استدعى مقولة الحاكمية كردة فعل على إطلاقية الدولة «الحكم الناصري» وكـ«انتقام فكري - سياسي من الدولة 'الشعبوية' التي انتجت في ميدان تطورها شكلًا كاريزميًا حوّلها إلى دولة كاريزمية ينتحل فيها الحاكم ألقاب وصفات الذات العليا[50]. ومن هذا المنطلق نصبت الحاكمية القطبية العداء للدولة المعاصرة، 'فالحاكمية تكفر الدولة والجاهلية تكفر المجتمع والأمة برمتها وتنفي إسلامها'»[51].

- **الحاكمية الجهادية**: المناخ نفسه الذي تشكلت فيه المنظومة القطبية، تشكل فيه أيضًا الخطاب الجهادي مستلهمًا توجهاته ومواقفه من أفكار سيد قطب، ويعتبر كتابه **معالم في الطريق** «مانفستو» الحركات الإسلامية السلفية الراديكالية التي استقت منه الرؤية والمنهج في التغيير الجذري الذي يتوسل بوسائل عنيفة، كما اعتمدت المفاهيم كلها التي نادى بها قطب؛ كمفهوم الحاكمية والجاهلية والإيمان والإسلام والجهاد والجماعة والصفوة المؤمنة أو الطليعة الإسلامية والطاغوت والولاء والبراء فالحاكمية الجهادية لا تخرج عن الإطار الذي رسمه المودودي وفصّله قطب، والحاكمية عند هذا التيار:

«لا تعني أنه سبحانه هو المالك الآمر المشرع الذي لا يجوز لأحد غيره أن

---

(49) محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص 186-187.

(50) باروت، ص 46.

(51) عماد، ص 85.

يحكم أو يأمر أو يشرع، فحق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق، غير ممنوح لهيئة من الهيئات ولا حزب من الأحزاب ولا لبرلمان ولا لمجموع الأمة ولا لمجموع البشرية فمصدر الحكم هو الله»[52]. ووحّد هذا التيار الجهادي على غرار ما فعله قطب توحيد الألوهية وتوحيد الحاكمية، وكان من نتائج ذلك، اعتبار الحاكمية كفرًا بجميع الأنظمة القائمة وجميع المؤسسات السياسية والعسكرية.

بسط هذا التيار الجهادي بفصائله كلها تنظيرات شرعية وفقهية في ضوء المفاهيم القطبية التي شكلت أهم ملامح خطابه السياسي، متأثرة بالمناخ الإقليمي والدولي، أكثر منها بحثًا عن الحقيقة، ومستندة إلى قراءة انتقائية لفتاوى ابن تيمية ثم محمد بن عبد الوهاب. وإذا كان الخطاب «الإخواني» حاول القطع مع منهج سيد قطب لخطورته على الدعوة الإسلامية، وابتعاده عن رؤية الإصلاح المرحلية لحسن البنا، فإن الخطاب الجهادي، ذهب بأفكار سيد قطب إلى مدى أبعد، وأوّلها أكثر مما تحتمل، فأنزل الشعارات كلها على الأرض بعيدًا عن معادلات الواقع. وصارت المسافة بين الخطاب «الإخواني» و«الجهادي» شاسعة جدًا ومتباعدة ومتناقضة، وفي السياق نفسه يعلق جمال باروت بأنه: «يتحدد التناقض الأساسي ما بين النظريتين في أن النظرية 'الإخوانية' تتصور 'الإمام' وكيلًا عن الجماعة مسؤولًا أمامها، في حين أن النظرية 'الجهادية' تتصوره 'نائب الله' أو 'خليفة الله' مسؤولًا أمامه وحده»[53].

ج- نقد مفهوم أصحاب «الحاكمية الإلهية»

سبق أن ذكرنا أن سيد قطب أحدث انقلابًا تصوريًا في داخل جماعة الإخوان المسلمين، الأمر الذي حدا مرشدها العام وقتئذ حسن الهضيبي أن يرد عليه في كتابه دعاة لا قضاة. ثم تعرضت أفكار قطب لمزيد من النقد والتمحيص والمساءلة ونقدها دعاة ومثقفون كثيرون من أقطار شتى بين البلدان العربية والإسلامية كالشيخ محمد الغزالي ويوسف القرضاوي ومحمد عمارة (مصر) وعبد الله فهد النفسي (الكويت) وحسن الترابي (السودان)، وتيار الإسلاميون التقدميون (تونس). ولا تزال رواسب المنظومة القطبية حاضرة في الخطاب

---

(52) شحادة، ص 80.

(53) باروت، ص 34.

السلفي الجهادي القائم على تكفير الأنظمة والمجتمع والأمة، ما دام نظام حاكمية الله غائب.

أما إشكالية الحاكمية في العقل المسلم فطرح عمر عبيد حسنه عنها جملة من التساؤلات، ردًا على أصحاب شعار الحاكمية لله الذين انتزعوا المفهوم من سياقه ومجالات فعله ومن اختزال معناه في بُعد واحد، إذ يقول: «... كيف يمكن تطبيق حاكمية الله بعيدًا عن فعل البشر الذين يخضعون لأقدار من التدين متفاوتة؛ سقوطًا ونهوضًا؟ (...) وهل يمكن وجود إنسان نقي من الجاهلية، فبعض الصحابة رضوان الله عليهم، عندما وقع بهفوة أو زلة تمييز فعير إنسانًا بأمه السوداء، قال له الرسول 'إنك امرؤ فيك جاهلية' (البخاري)؟ وهل هذه الزلة أو السلوك الجزئي يلغي إسلام الإنسان فيصبح جاهليًا؟ (...) وإذا كانت وظيفة الحكومة حراسة الدين وسياسة الدنيا، فكيف تشرع أدوات هذه السياسة ووسائل تلك الحراسة؟»[54].

في رده أيضًا على من ينكر على الإنسان حق التشريع والتقنين، وهو يحاول أن يوسِّع آفاق مصطلح حاكمية الله، كمفهوم عام وقيمة حضارية، حيث عرض مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تنسب الحكم والحاكمية إلى الإنسان مثل قوله تعالى:

-﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّـهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّـهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[55].

-﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾[56].

-﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾[57].

---

(54) عمر عبيد حسنه، إشكالية الحاكمية في العقل المسلم، على بصيرة (بيروت؛ عمّان: المكتب الإسلامي، 2008)، ص 38-39.

(55) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 58.

(56) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية 78.

(57) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية 79.

وقول الرسول: «إذا حكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» البخاري. وقوله: «إنكم تحتكمون إلي أنما أنا بشر ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وإنما أقضي بينكم على نحو ما أسمع (الإمام أحمد). والاستقصاء في نسبة الحكم والحاكمية إلى البشر يطول ويطول»[58].

طرح كل من المودودي وقطب مقابلة بين حاكمية الله وحاكمية البشر يستحيل الجمع بينهما أو اجتماعهما، فإما حاكمية الله التي يكون فيها المجتمع إسلاميًا، أو حاكمية البشر التي يكون فيها المجتمع جاهليًا، وهذه المقابلة مغلوطة وموهمة في نظر محمد أبو القاسم حاج حمد، ذلك أن الفارق الجوهري بين الطبيعتين؛ الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، لأن الأولى أزلية تمارس الحاكمية بأشكال مختلفة طبقًا لمقتضيات مكان الإنسان وزمانه، من دون أن تسلبه، ومن دون أن يكون هذا الإنسان مكافئًا لها، مهما منحته من حاكمية خاصة به أو سلبته إياها[59]. وبعد اعتراضه على هذه الثنائية الحدية، يسترسل حاج حمد في نقاشه فهم الداعية المودودي وقطب وغيرهما لمعنى الحاكمية الإلهية، «فليس المقصود بالحاكمية الإلهية الالتزام بشرع الله أو رد التشريع إلى الله، وقيام خليفة أو سلطة دينية تنوب عنه في الأرض. فليس للحاكمية الإلهية أي علاقة بهذه المعاني التي افترضها هؤلاء»[60]. وسنقف بتفصيل أكثر عند المعنى الذي يقترحه حاج حمد في المبحث الموالي.

أما عبد الرحمن الحاج فيبرز أن مصدر تأويلاتهما - المودودي وقطب - لا يستند إلى نصوص قرآنية واضحة المعنى، إذ «... فكرة 'توحيد الحاكمية' أو 'توحيد التشريع والحاكمية' بوصفها أحد عناصر توحيد الله (..) 'حق الحكم والتشريع لله سبحانه وتعالى منفردًا به وحده لا شريك له' - كما ذكر المودودي - هي فكرة لا تستند إلى أسس متينة؛ ومرجعها الخلط بين سياقات وتداخل بين الأنساق في فهم الخطاب القرآني المتعلق بالحكم (...) أما الحاكمية (السيادة) السياسية فلا يوجد في القرآن أية إشارة إليها، ومع أن أبا الأعلى المودودي يرى

(58) حسنه، ص 18-19.

(59) محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية (بيروت: دار الساقي، 2010)، ص 30.

(60) المصدر نفسه، ص 45.

الجواب الوحيد الصريح لهذه السؤال 'أنها لله تعالى' ولا يمكن أن يكون لهذا السؤال جواب آخر، إلا أن مستنده ليس نصوصًا من القرآن وإنما استنتاج منطقي فحواه: 'أن القوة التي لا تحوز الحاكمية القانونية، والتي يضيق صلاحيتها قانون أعلى لا قبل لها بالتغيير فيه، ولا يمكن أن تكون حاملة للحاكمية'، وهو يرى أن الخلافة المذكورة في القرآن تعني النيابة عن الحاكم الأعلى، وهو الله عز وجل إلا أن هذا ينقضه مبدأ الالتزام والطاعة الاختيارية التي ينبني عليها الإيمان (...) وهو أمر من شأنه أن ينقض نصوصًا قاطعة في الدلالة على حق الاختيار للبشر (...) لا شك في أن نتيجة الإيمان والعمل بمبدأ الحاكمية (السيادة) الإلهية السياسية هو العنف وتشكيل نمط الدولة البوليسية التي تقوم على الضبط الاجتماعي في حدوده القصوى»[61].

2- من «حاكمية الله» إلى حاكمية «كتاب الله»

مرَّ مصطلح حاكمية الله بأحوال وحيثيات ضيقت آفاقه واختزلت معناه ليتمخض دلالة سياسية صرفة، وقرئت النصوص المستندة إليه بأدوات قاصرة، فاقتطعت آيات من القرآن وفهمت في إطار التراث ذاته؛ إذ جعلت النظرية السياسية للمودودي، والمنظومة القطبية والتوجهات الجهادية من مسألة الحاكمية قضية الإسلام الأولى، وراهن هؤلاء المنظرون على نظرية الحاكمية لتكون البديل «الإسلامي» من النظرية السياسية الغربية، لكن سرعان ما تبين مأزق هذا الخيار، نتيجة تفجر العنف، وانقسام المجتمع على أساس عقائدي، فاستبان الناظر أن خيار التأويل السياسي للنص القرآني، في غياب منهج معرفي واضح، طريقه مسدودة. وهو ما حدا ببعض الباحثين والمفكرين أن يقلبوا النظر في المفهوم بحسب ما راج واشتهر في كتابات وأدبيات الصحوة الإسلامية، حيث حاولوا تقديم اقتراح تأويل معرفي غير مصبوغ بالطابع السياسي، يحرر المفهوم من الاختزال والاستغلال بدلًا من التوجيه والانغلاق.

من نماذج التأويلات التي شملت الحاكمية، ما قام به عمر عبيد حسنه من

---

(61) عبد الرحمن الحاج، **الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 206-208، بتصرّف واختصار.

توسيع دلالة مفهوم الحاكمية، حيث عُدّت حاكمية الله - عنده - التزام قيم في الحكم والتعامل والسلوك وممارسة النشاط الحياتي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، وهي لا تعني بحال تعطيل إرادة الإنسان واختياره وإلغاءهما، فهي ليست قديمة معطلة وإنما هي قيمة محركة فاعلة للإنسان الذي ناط به الله الاجتهاد وإصدار الأحكام، وحكم عليه بأن يحكم.

الإنسان مصدر الاجتهاد والاشتراع، واستدل على فكرته بالنصوص التي تنسب الحكم والحاكمية إلى الإنسان[62]، ويضيف حسنة أن الحاكمية تعني أن المشروعية العليا للمجتمع والدولة التي لا بد من أن تنطلق من القيم الإسلامية، في الكتاب والسنّة كمظلة وضابط منهجي لحركة الإنسان وفعله ونشاطه في المجالات شتى، وهي منطلق وليست برنامجًا، وهي قيمة ومعايير لفعل الإنسان وضبط لصور تدينه[63]. فجرّد الباحث المفهوم بذلك من البعد السياسي والعقائدي، ليضعه في إطار المفاهيم المتغيرة بحسب الأوضاع المحايثة والمتغيرة. ونجد تأويلًا آخر قارب المفهوم من زاوية نظر مغايرة ترتكز على استنطاق القرآن في شأن حاكمية الله، معتمدة على تفسير ديني خاص للتاريخ الإنساني، متمثلًا برأي حاج حمد الذي خلص إلى ثلاثة أنواع من الحاكمية، يمكن استيعابها بالعودة إلى تقسيمه دورات التاريخ الإنساني، أو مراحل الخطاب التاريخي في القرآن: المرحلة العائلية والمرحلة القبلية التي تمتد من نوح حتى عيسى، والمرحلة العالمية وهي مرحلة النبوة المحمدية وما بعدها. يندرج النوع الأول من الحاكمية في المرحلة القبلية، وبالتحديد في بني إسرائيل، ويسميها الحاكمية الإلهية وتعني - عنده - «حكم الله المباشر للناس، وقد تميزت التجربة الإسرائيلية بخوارق هيمن الله بها على الإنسان والطبيعة معًا، ومن خصائص هذه الحاكمية الإلهية أن تقديس الأرض وتفضيل الشعب هما من متعلقاتها، وتتسم بالعطاء الخارق الذي يقابله العقاب الخارق مما يوجب العهد والميثاق الغليظ. وقد مارس الله هيمنته على الطبيعة عبر عصا موسى حين يضرب بها ينشق البحر إلى طودين وينبجس الماء من الصخر...»[64].

---

(62) حسنه، ص 17-19.

(63) المصدر نفسه، ص 19.

(64) حاج حمد، ص 45 وما بعدها.

أما النوع الثاني «حاكمية الاستخلاف عن الله في الأرض للإنسان تعني أن يكون الخليفة 'موصولًا' بالله عبر الإلهام والإيحاء، وأن تسخر له الطبيعة والكائنات وهذا ما كان مع داوود وما كان مع سليمان وتعني أن يختار الله - لا المجتمع البشري - هذا الخليفة (...) فالخلافة اختيار إلهي مرتبط بترشيد إلهي وتسخير إلهي»[65].

ثم «حاكمية الكتاب البشرية أو حاكمية الإنسان خارج الهيمنة الإلهية المباشرة على البشر والطبيعة، وكذلك خارج الاختيار الإلهي والتسخير (...) فالله قد تدرج بالبشرية لتحكم نفسها، وتلك غايته من الخلق. وهي غاية انتهى الله إلى تأسيسها على يد خاتم النبيين في الأرض المحرمة وجعل لها القرآن العظيم منهجًا»[66].

تعليقًا على هذا التأويل يعتبر محمد شحرور: أن حاج حمد شرح حاكمية الله على أنها حاكمية من منطلق الربوبية، ولا علاقة لها بقانون ولا شريعة، وتاليًا تنتفي هذه المواجهة غير المبررة بين الحاكمية الإلهية «المرحلة التاريخية» و«الحاكمية البشرية»[67].

تجدر الإشارة إلى أن العرض الذي قدمه حاج حمد عن الحاكمية وأنواعها، دعّمه بمجموعة النصوص القرآنية؛ فكل نوع من أنواع الحاكمية عنده يتسم بخصائص محددة، واستيعاب التحليل أو التأويل الذي قدمه مرتبط بمنهج معرفي فلسفي خاص به (قائم على المنهجية المعرفية للقرآن والجدلية الثلاثية للغيب والإنسان والطبيعة)، كما يعتبر حاج حمد أن فهم المودودي وقطب لفكرة الحاكمية الإلهية ما هو إلا إسقاط للحاكمية الإلهية المباشرة أي النوع الأول في

---

(65) المصدر نفسه، ص 54.

(66) المصدر نفسه، ص 71.

(67) المصدر نفسه، ص 9، وما يقصده شحرور بمقام الربوبية ما يلي:

الربوبية هي أحد مقامين لا ثالث لهما للذات العلية، فرب الناس هو مالكهم وخالقهم ورازقهم شاءوا أم أبوا. والعلاقة بينهم وبينه علاقة صارمة لا خيار. والرب هو المخصص للدعاء والسؤال لأنه المالك فيها (...) أما الألوهية فهي المقام الآخر للذات العلية. وإذا كان مقام الربوبية للخلق جميعًا، فإن مقام الألوهية خاص بالإنسان العاقل فالله هو رب محمد ورب أبو لهب، لكنه إله محمد لأن «أبو لهب» لم يعترف بألوهيته. انظر: «تعريف المصطلحات الواردة في التنزيل الحكيم وفق القراءة المعاصرة،» الموقع الرسمي لمحمد شحرور، <http://shahrour.org/?page_id=12>.

عهد موسى، التي فهم منها أن الله أقام مملكة خاصة وضع لها قوانينها وكتبها بنفسه، وهي جزء من الدين والإيمان والعقيدة لا يتجزأ.

ننتقل كذلك، إلى الدراسة القيمة لعبد الرحمن الحاج في مؤلفه **الخطاب السياسي في القرآن - السلطة والجماعة ومنظومة القيم** - ففي الفصل الرابع «النموذج نظام الأمر»، وبالضبط المبحث الأول بعنوان «الله والرسول الشريعة كمرجعية، والنبي كمرسل» تضمّن نقطًا عدة، منها: حكم الله والكتاب والحكمة، وفي تناول دلالة مفهوم الحكم، تحدث عن ظاهرة الكتاب ثم الرسول والكتاب «حكم الرسول»، ثم الكتاب والحكمة والحاكمية. وإذا كان حاج حمد قد تحدث عن حاكمية الكتاب، تحدّث الحاج عن حكم الله بالكتاب، وتوصل إلى أن الكتاب المقصود به بحسب السياق القرآني بمعنى «التشريع القانوني للجماعة»، كما لاحظ ارتباط «الكتاب» بالحكمة في الخطاب القرآني، ليتوصل في الخلاصة إلى أن الكتاب يراد به التشريع والحكمة بوصفه مفهومًا دالًا على المنظومة القيمية التي تكمن خلفه[68]. وخلص إلى أن المعادلة التي يستند إليها الخطاب القرآني تقوم على أساس أن الخالق هو الرب والمالك، وبما أنه هو المالك فله «الحكم» و«الأمر» القابض على نظام الكون برمته، وكان في إمكان الله أن يُكره الناس على طاعته بالجبر، كالنظام الكوني «السماوات والأرض»، غير أنه خلق الإنسان حرًا فترك له كامل الحرية ليفعل ذلك طوعًا، وأنزل الكتاب ليحكم به النبيون «بما أراهم الله فيه بين الناس في ما اختلفوا فيه، وعلى الناس طاعتهم بمطلق إرادتهم دون إكراه».

من بين ما خلص إليه الباحث كذلك؛ كون الحكم ليس محصورًا بالكتاب المنزل، إلا أن ما ورد في الكتاب المنزل يجب طاعته مطلقًا على أساس الإيمان والاختيار الطوعي له، وهو يملك الحاكمية - السيادة - القانونية، حيث إنه ليس ثمة حاكمية «سيادة» سياسية لله على الأمة أو جماعة المؤمنين ولا الناس؛ لأن حاكمية كهذه تناقض الطوع والاختيار بوصفها أساس التزام ما أنزل الله[69].

يتضح إجمالًا من عرض الباحث استثماره الظاهر للعلوم الحديثة، وتوظيفها

---

(68) الحاج، ص 204.

(69) المصدر نفسه، ص 210.

أساسًا في التعامل مع النص القرآني، من نظريات تحليل الخطاب واللسانيات والأنثروبولوجيا... إلخ، وأثمر هذا الجهد إبداع مفاهيم جديدة منبثقة من النص ذاته، بعيدًا عن أي إسقاط أو تعسف في توظيف المفاهيم، أو إخراجها من سياقها، كما ركز على النظر إلى الخطاب القرآني مؤلفًا من سلاسل خطابية تتظاهر لتشكيل الخطاب الكلي. وجزء مهم من فهم الخطاب هو تتبع تقاطعه واتصاله بالخطاب العام والسلاسل الخطابية الأخرى، كما ذكر في مقدمة كتابه مبينًا الخطوط الرئيسة لمنهجه[70].

أما محمد أحمد خلف الله في مؤلفه مفاهيم قرآنية، فركز على الآيات القرآنية الواردة في سورة المائدة التي استمد منها أصحاب شعار الحاكمية لله نظريتهم للحاكمية، متوقفًا عند أسباب نزول هذه الآيات، حيث أثبت من خلال تتبع دلالة الحكم في القرآن ومشتقاته، خلاصة مفادها أن القرآن الكريم لم يستخدم ولو مرة واحدة أي مفهوم سياسي مشابه لما نعرفه اليوم في استخدامنا كلمات: الحكم والحكومة والحاكم، وما شابه ذلك... إلخ[71]؛ فالمعنى الذي تفيده الكلمة المشتقة من الجذر (ح. ك. م) هو القضاء أي الفصل في المنازعات والخصومات.

يعتبر هشام جعفر أن الباحث محمد خلف الله تحيز إلى فكرة مسبقة مفادها أن الإسلام دعوة دينية فحسب، ليس له تعلق بنظام الحكم والأمور العامة للبشر[72]. على الرغم من أنه لم يناقش منهج خلف الله في عرض النصوص وتحليلها والمقدمات التي بنى عليها استنتاجاته، وهي تُعدّ في نظرنا نقطة القوة في طرحه، فهشام جعفر انحاز بدوره حين اعتبر الحاكمية تصورًا واعتقادًا وديانة، فزاد التباس المفهوم وغموضه، كما أنه لم يعطنا على حد تعبير طه جابر العلواني التصور البديل الذي لا بد منه، ولذلك حينما جاء ليعالج موضوع السلطة تحدث عن السلطة الدينية، وأكد انتفاء هذه السلطة في الإسلام إلا لرسول الله الذي كانت له في حياته سلطتان: سلطة دينية باعتباره نبيًا مرسلًا وسلطة كحاكم دنيوي، وكان ينبغي على الباحث منهجيًا - بحسب العلواني أيضًا - أن لا يسقط مفهوم السلطة

(70) حاج حمد، ص 17.
(71) خلف الله، ص 42.
(72) جعفر، ص 73.

المعاصر على ممارسات رسول الله؛ لأنه لم يكن إلا رسولًا نبيًا ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾[73].

من إيجابيات هذه المقاربات لمفهوم الحاكمية، استثمارها لفتوحات المعرفة الحديثة من ناحية، وتخليص المفهوم من التوظيف السياسي، إضافة إلى تخليصه من اختزاله في بُعد واحد من ناحية أخرى، فضلًا عن تخليص المفهوم كنتاج بشري نسبي من التقديس واحتكار الفهم من لدن أشخاص أو فئة بعينها. ومن ثم، باتت الحاجة ماسة إلى إعادة النظر في مجموعة من المفاهيم التي تسربلت بسربال القداسة؛ وهي لا تحتمل ذلك. لهذا، فاستمرار مفهوم الحاكمية في خطاب حركات الإسلام السياسي الحزبي، ما هو إلا استدعاء لإطارها الرمزي، وإضفاء الشرعية على سلوكها السياسي، وتحقيق المشروعية لفكرها وفعلها.

في السياق نفسه، وجب الإلحاح على ضرورة تخطي ظاهرة الاستثمار السياسي في الدين - عبر اعتماد مصطلحات تنتمي إلى حقله - والاتجاه إلى مراجعة المفاهيم التراثية كلها باستمرار في ضوء العلوم الحديثة، والأخذ بالحسبان تغير الزمان والمكان والأحوال والملابسات التي أحاطت بها.

خاتمة

ستبقى ظاهرة تأويل النص الديني، بحسب ما يقتضيه الصراع السياسي قائمة في العصور والأزمان المختلفة، ما دام للإنسان نزوع - شبه فطري - إلى السلطة والنفوذ، كما سيظل تشابك الديني والسياسي حاضرًا ما دامت مصالح الأفراد والجماعات وطموحاتهم لا حد لها، وسيبقى استدعاء القاموس الديني - لما يكتنزه من قداسة - ضروريًا في حسم المعارك السياسية.

تبعًا لهذا المنطلق، تحرص حركات الإسلام السياسي الحزبي على حمل مظلة مفاهيم دينية لتلبسها معاني سياسية، استمرارًا لوجودها، وتبريرًا لشرعيتها. وبما أن الواقع العربي/ الإسلامي لم يحسم بعد في خياراته الكبرى، وفي تحديد

---

(73) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية 110. انظر أيضًا: جعفر، ص 31.

مواقفه من شتى القضايا المعاصرة، هل يريد الدخول إلى العصر تحت شعار «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذ بها» أم يريد الانكفاء على الذات والبقاء في الدوائر المغلقة تحت شعار الخوف على الهوية والمحافظة على الخصوصية؟

إن حالة التردد والانتظار ومراوحة المكان هذه هي التي ولدت في عالمنا العربي - ولا تزال - فكر الأزمات وأزمة الفكر. فكل عصر يصنع مفاهيمه بحسب الملابسات والمناخ اللذين يستنشق فيهما معارفه وثقافته، لهذا، صُنع مفهوم الحاكمية، بمعناه المودودي، في ظل مناخ الانقسام الطائفي (الهندوس - المسلمون - والاستعمار البريطاني...)، وصُنعت الحاكمية بـمعناها القطبي في ظل الاضطهاد والتعذيب في السجون وإطلاقية الدولة وطغيانها، وصُنعت الحاكمية بمعناها عند تيار السلفية الجهادية في ظل مناخ انحياز أميركا السافر إلى الكيان الصهيوني، وتقسيم العالم محورين: محور الشر ومحور الخير، وتدخلات أميركا في شؤون الشعوب الإسلامية ومصيرها. ونظرًا إلى أهمية المرجعية النصية لمفهوم الحاكمية عند الشعوب العربية والإسلامية، برزت تأويلات فتحت هذا المفهوم على آفاق معرفية جديدة، كما ظهرت معانٍ جديدة من وحي النص المؤسس، فنمت هذه المعاني بدورها في ظل مناخ إخفاق المشروع الإسلامي السياسي، وسقوط كثير من الشعارات الإسلامية، فأصبح بذلك الحديث عن «حاكمية كتاب» بمضامين منطلقة من النص ومنفتحة على العصر، يحمل معنى آخر، لا يتصادم مع الدولة المدنية والديمقراطية والحريات أو يتقابل معها.

من خلال هذه الإطلالة الموجزة في مجموعة من الكتابات والدراسات التي تصدت لمفهوم الحاكمية عرضًا وتقويمًا، نستنتج ما يلي:

- مفهوم الحاكمية كما ورد في كتابات المودودي وقطب والتيار الجهادي، قائم على فهم وتأويل خاطئ لروح النص القرآني، ولا سيما الآيات التي استمد منها شعار «الحاكمية لله»، حيث لم يربط هذا الاتجاه تلك الآيات بسياقها المعرفي القرآني، وسياق نزولها.

- أسقِط الاستعمال المعاصر لكلمة حكم على مفهوم الحاكمية، لأن حركات الإسلام السياسي الحزبي جعلت فكرة السلطة السياسية (الحاكمية) القضية المركزية للإسلام، ففتحت المجال لقراءات سياسية/ تعسفية للإسلام.

- أزال أصحاب التأويل المنفتح معرفيًا الغطاء المقدس عن مفهوم الحاكمية الذي كاد أن يترسخ مع أصحاب الحاكمية الإلهية الذين جردوا الإنسان من كل حق في التشريع والتقرير والسلطة.

- مفهوم حاكمية الكتاب أكثر استيعابًا لثقافة العصر، وانسجامًا مع متعلقات الحداثة السياسية، وأبعد من استلاب قيمة الإنسان الوجودية؛ إذ لا تجرد حاكمية الكتاب الإنسان من حرية الإرادة والفعل والقرار.

الفصل الرابع عشر

الإسلاميون والدولة
محددات التجديد ومعالمه
في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة

عبد الغني عماد

للحركات الإسلامية في تعبيراتها السياسية المختلفة، شأنها شأن أي تيار سياسي أو اجتماعي، مساراتُها ومعطياتها وسياقاتها الخاصة التي ساهمت في إنضاجها وبلورتها، إن من حيث النشأة والتأسيس أو لجهة المشروع والمفاهيم والمصطلحات، وهي التي مكنتها من أن تحتل موقعها الآن، وأن تستمر عبر الأزمنة وأن تنتشر وتتغلغل في أكثر من سياق، على الرغم من التغييرات والتحولات الهائلة التي شهدها العالم طوال القرن الماضي. ويخطئ من يظن أن «تحليل الفضاء السياسي الإسلامي» يمكن أن يتم فهمه أو تحليله بمعزل عن سياق تفاعله مع الواقع الذي يتحرك فيه. والفرضية الأكثر انتشارًا اليوم تؤول منهجيًا إلى مقاربة تعتبر أن أصل المسألة، ليس كامنًا في النصوص المؤثرة في بناء الذهنية السائدة فحسب، بقدر ما هو متغلغل، في صميم البنية الاجتماعية التقليدية التي عوّقت استكمال العملية التحديثية في المجتمعات العربية.

هذه المقاربة تضعنا أمام حقيقة الظاهرة الإسلامية السياسية من حيث النشأة والتكوين، فهي لم تهبط علينا من خارج سياق المجتمع أو تجليات حركته التاريخية، وهي بالتالي تحمل بذور التعبير عن أزمات وحاجات سياسية وثقافية واجتماعية، ونجحت في «استثمار أبرز مكوّنات الرأسمال المركزي للجماعة»، وهذا يتطلب مستويين من المعالجة التحليلية والمنهجية: يتمثل الأول بتغليب المقاربة الدينامية للظاهرة الإسلامية الحركية ودراستها بعيدًا عن النظرة الستاتيكية، بحيث يمكن أن تقدم هذه المقاربة فهمًا أعمق للمسارات والتطورات والتحولات التي تعرضت لها كـ«تعبيرات سياسية» في حركتها وعلاقاتها بمكونات الاجتماع السياسي العربي ومحيطه المختلفة لجهة اشتغال جميع آليات التفاعل والصراع والعنف والمغالبة والعزلة والانفتاح والتكيف والاندماج. ويتمثل الثاني بتحرير المقاربة التحليلية للظاهرة الإسلامية، من التنميط المسبق والقراءة المؤدلجة التي أدت إلى تناولها كظاهرة مبتورة ومفصولة عن سياقات التطور السوسيوتاريخي

والسياسي في المجتمعات التي تعمل فيها، الأمر الذي يخفف بالتالي من النظرة المعيارية ويكشف التداخل بين معطيات الظاهرة المدروسة.

تتمثل الإشكالية التي نعالجها في هذه الدراسة في التحدي الذي أطلقه الربيع العربي، في شأن إمكان الانتقال من مشروع «الدعوة» إلى مشروع «الدولة»، وإدماج متطلبات هذا الانتقال في منظومة المشروع الحركي الإسلامي. ولعل هذه الإشكالية هي أخطر ما يواجه الإسلاميين اليوم، ويمثل الامتحان الأصعب أمامهم. وتنطلق الفرضية الأساس التي نسعى إلى اختبارها ومناقشتها في البحث، من اعتبار أن المنظومة الديمقراطية كلما ترسخت وزادت درجة الانفتاح السياسي، وفُتح المجال أمام إدماج حقيقي للتيارات الإسلامية في المشهد السياسي، حدثت في المقابل تغيرات بنيوية في خطابها الفكري والسياسي تجاه «مشروع الدولة»، ذلك أن المشاركة في السلطة «تروّض» الأيديولوجيا، وتدفع الفاعلين السياسيين إلى ترشيد الشعارات وعقلنتها وتحررهم من أوهامها، وتضعهم مباشرةً في مواجهة حقائق ووقائع وضرورات الإنجاز المطلبي. فمشروع «الدعوة» وخطابها يختلفان عن مشروع «الدولة» ومنطقها، ففي الأولى تمثل الطوبى والأيديولوجيا رأسمالًا غنيًا، وفي الثانية يتحول عبئًا شقيًا، لذلك يكثر فيها الحديث عن فقه «الضرورة والمصلحة والموازنات والمواءمات والأولويات والواقع»، نستخدم في تحليلاتنا مقاربة ماكس فيبر للأنموذج المثالي (Ideal Type) واستخدامه المبتكر لهذا المفهوم، كطريقة منهجية لفهم التصورات الذهنية والعقلية ومحاولة تقديم تفسيرات سببية لها. كما نستفيد من الإطار النظري الغني لكارل مانهايم في كتابه عن الطوبى والأيديولوجيا، وهو من الأدبيات المهمة في علم الاجتماع.

كانت وطأة انهيار «الخلافة» العثمانية شديدة على العقل الإسلامي، إذ أول مرة، يواجه فيها عالمه بلا خلافة أو أي أنموذج لحكم سياسي إسلامي. لذلك كان طبيعيًا أن ينشأ سجال حاد في شأن سبل إعادة إحياء «حكم الإسلام» في نظام سياسي. وتبلورت تخوم ذلك الصراع على ثلاث جبهات:

الأولى، تمثلت بالاتجاه الفقهي الذي أصر على الدعوة إلى أنموذج «الخلافة» التاريخي.

الثانية، تمثلت بالاتجاه العلماني الذي لم يكن يرى من حاجة إلى تدخل

الدين ونصوصه ورجاله في المسألة السياسية استنادًا إلى نماذج الحكم العلمانية الأوروبية الحديثة.

الثالثة، تمثلت بالاتجاه التوفيقي الذي سعى إلى الجمع بين فضائل «الخلافة» وفوائد النظم الليبرالية الحديثة.

في هذا المجال، يعتبر تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر على يد حسن البنا (1928) تحولًا تاريخيًا مهمًا في مسيرة الفكر الإسلامي الذي انتقل من طور اتخذ فيه الشكل الفقهي المؤسسي، الجمعياتي الدعوي والصوفي، حالة نضالية مسيسة، بدأت تعرف لاحقًا بـ «الحركية الإسلامية» أو الإسلام السياسي، الذي امتد تأثيره إلى إعادة صوغ علاقة الدين بالمجال السياسي. لهذا يمكننا القول إن ولادة الإخوان المسلمين كانت ردة فعل على انهيار الخلافة وغياب النظام والمرجعية السياسية الإسلامية، بل هي أحد تجليات المنحى الدفاعي الذي اتخذه الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر التغريبي منذ عصر النهضة.

أولًا: الإسلام الدين والدولة
التأسيس والتسييس

لم يكن الفكر السياسي لحسن البنا امتدادًا خالصًا للاتجاه السلفي التقليدي لعصر النهضة، فهو على الرغم من تأثره العميق بالشيخ محمد رشيد رضا الداعي إلى نظام الخلافة بمتنه الفقهي وأنموذجه التاريخي، إلا أن البنا أضاف أبعادًا جديدة بما يمكن اعتباره تطويرًا للسجال في المجال السياسي وإشكاليته.

ينطلق حسن البنا من فهمه طبيعة الإسلام نفسه باعتباره نظامًا شاملًا يتسع لشؤون الحياة كلها فيقول: «الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا، فهو دين ووطن، أو حكومة وأمة. وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة. هو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء. وهو مادة وثروة أو كسب وغنى. وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة. كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[1].

يبدأ البنا سجاله برفض أي فصل للدين عن السياسة، معتبرًا هذه العلاقة في

(1) حسن البنا، مجموعة رسائل (بيروت: دار الأندلس، 1965)، ص 272.

منزلة الأصل - الأساس الذي تم تضييعه. الجديد عنده الذي سلك فيه منهجًا مخالفًا ومفارقًا للاتجاه الراسخ والشائع لدى علماء أهل السنة والجماعة قديمًا وحديثًا، هو اعتباره الحكم والسياسة «من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء»[2]. في الواقع، يعتبر حسن البنا في هذا القول أول المفكرين المسلمين السنّة المعاصرين الذين ذهبوا هذا المذهب، وكان لطرحه هذا نتائج خطرة على الفكر الحركي الإسلامي كله[3].

كان من نتائج رفع البنا المسألة السياسية إلى مصاف المسائل العقدية، ونقلها من مجال الفقه العام أو الفقه السياسي إلى علم الكلام والأصول، إذ أصبح شعار «الإسلام دين ودولة» شعارًا ثابتًا مسلّمًا به في كتابات أغلبية التيارات الإسلامية والمفكرين الإسلاميين، وكان لهذا الطرح نتائج خطرة، فهو يعتبر تأسيسًا لأولوية السياسي على الدعوي، بل فيه تكمن بذور فكرة «الحاكمية الإلهية». وباستثناء الشيعة الإمامية الذين قالوا إن الإمامة أصل من أصول الدين والمذهب لم يذهب أحد من أهل السنة والجماعة إلى ما ذهب إليه البنا بهذا الوضوح[4].

1- بناء الخطاب والمشروع

لا جدال في أن حسن البنا هو مؤسس أطروحة «الدولة الإسلامية»، وهو في طرحه هذا إنما عبّر عن تلك النزعة الواقعية التي يتميز بها؛ إذ هو لم يجعل

(2) أنور عبد الهادي أبو طه، «مرجعيات الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر،» (أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع السياسي، معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، بيروت، 2007).

(3) في هذا الأمر كتب الفقهاء السنة الكثير. انظر في هذا المجال: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ط 2 (القاهرة: مطبعة السعادة، 1327هـ/[1909م])، ص 169؛ عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام (بيروت: عالم الكتب، 1999)، ج 8، ص 244؛ الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص 363؛ سعد الدين مسعود بن عمر السعد التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة؛ تصدير صالح موسى شرف، 5 ج (بيروت: عالم الكتب، 1989)، ج 5، ص 232؛ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 465، وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 478.

(4) البنا، ص 285.

شعاره موضوع «الخلافة وإحيائها» كما فعل أستاذه محمد رشيد رضا، وإنما حاول شق مسار وتأسيس طريق تفضي إلى مضمونها ويقوّم الكثير من ملامحها وصورتها، فهو يعترف بأن «الخلافة رمز الوحدة الإسلامية» لكنه يستدرك أن هذا الأمر يحتاج إلى «كثير من التمهيدات التي لا بد منها...»[5] في تحليل نصوص البنا النادرة التي يستخدم فيها مصطلح «الخلافة»، نلاحظ أن تصوره لهذا الأنموذج بقي تاريخيًا لكنه لا يتردد في تطويره، لذلك نراه يطرح الطريق المتدرجة لاتحاد شعوب المسلمين وأممهم وصولًا إلى الخلافة الجامعة، ويبدأ ذلك من التعاون، ومن ثم عقد المعاهدات والأحلاف وصولًا إلى اتفاق على تشكيل عصبة مشتركة للأمم الإسلامية[6]، حتى إذا ما قويت هذه العصبة اجتمع الجميع على خليفة واحد.

تنبه مؤسس فكرة «الدولة الإسلامية» حسن البنا إلى ضرورة التمييز بين دولته المفترضة هذه «والدولة الدينية»، مع ذلك لم يكرس لهذا الأمر وقفات طويلة في نصوصه، بل حاول أن يقدم مفهومًا «عملانيًا» لقواعد نظام الحكم في الإسلام الذي هو بحسب تصوره لا يتدخل في تفصيلات وجزئيات الحياة والأمور الدنيوية البحتة والمتغيرة[7]. والقواعد الأساسية لأي حكم صالح بحسب رؤية البنا، ثلاث: أ- مسؤولية الحاكم، ب- وحدة الأمة، ج- واحترام إرادتها وهو في هذه الرؤية يعلي من شأن «الأمة»، فهي عنده صاحبة الشرعية والأمة هنا هي جمهور الناخبين في القطر الواحد الذي ينصّب الحاكم المسلم. تتقدم الأمة على الحاكم في نص البنا: «فالحاكم مسؤولٌ بين يدي الله وبين الناس، وهو أجير لهم وعامل لديهم»[8]، وهو بهذا يخالف الموروث الفقهي التاريخي السلطاني الذي يقترب من اعتبار الخلافة في منزلة نظام رئاسي، فينتقل إلى مساحة من التفكير المؤسسي لمسألة الحكم والنظام السياسي الإسلامي، وفي ما يتعلق بالدعامة الثانية التي هي «وحدة الأمة» فيراها أساسًا لنظام الحكم، لكنها في الوقت نفسه لا تحول دون

---

(5) أبو طه، ص 166، ويسميها في موطن آخر «الكيان الدولي للأمة الإسلامية» الذي سيمهّد لإعادة الخلافة المفقودة... انظر: البنا، ص 14.

(6) البنا، ص 247.

(7) المصدر نفسه، ص 362:

(8) المصدر نفسه، ص 360.

حرية الرأي أو الاختلاف في الفروع، وهنا يذهب البنا مذهب القائلين «إن رأي الإمام يرفع الخلاف» وإنه عنوان وحدة الأمة ورمزها. وفي ما يتعلق بالدعامة الثالثة، يرى أن «احترام إرادة الأمة» يجد ترجمته بالشورى الواجبة على الحاكم تجاه «الأمة» التي من حقها أن تراقب وتحاسب وتعزل، لكنه لم يقرر «إلزامية» هذه الشورى للحاكم بقوله «أن يأخذ الصالح من آرائها - الأمة-»[9] وهذا يعني أن الحاكم هو مصدر تعيين الصلاح والمصلحة في النهاية[10].

إن احترام رأي الأمة لا يستدعي وفق تصور البنا الوقوف عند رأي جميع أفراد الأمة، لذلك هو يرفض فكرة الاستفتاء العام وفق الاصطلاح الحديث، معتبرًا أن «الإسلام اكتفى في الأحوال العادية بأهل الحل والعقد»، وهو بذلك يذهب مذهب السنهوري، وهذه الفئة وفق البنا تتشكل من ثلاث فئات ينطبق عليها هذا الوصف[11]، وهم: 1- الفقهاء المجتهدون، 2- أهل الخبرة في الشؤون العامة، 3- من لهم نوع من قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات[12].

في الواقع، يظهر تصور الإخوان المسلمين كما يقدمه البنا أقرب إلى الصيغة «النخبوية»، ذلك أن مبدأ «احترام إرادة الأمة» الذي تحدث عنه البنا، لا يطبَّق عبر مبدأ الانتخاب العام والشامل، بل من خلال عضوية محدودة لأهل الحل والعقد تحدد مواصفاتها مسبقًا، وهذا يتعارض مع مبدأ الانتخاب وحرية إرادة الأمة بطبيعة الحال[13].

---

(9) المصدر نفسه، ص 360.

(10) المصدر نفسه، ص 377.

(11) عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001).

(12) عبد الرزاق أحمد السنهوري، أصول الحكم في الإسلام (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2003)، وهي ترجمة الجزء الأول من فقه الخلافة بإشراف د. نادية السنهوري، ص 104-105. (مع ذلك لم يحسم السنهوري الرأي نهائيًا في مسألة هيئة الحل والعقد وكيفية تشكيلها، بل يمكن القول إنه أحال هذا الأمر على فقهاء العصر فطالبهم بتحديد معنى هذه الكلمة، لا أن يفعلوا كما فعل أسلافهم حيث بقيت غامضة حتى اليوم...).

(13) البنا، ص 225.

لم يترك البنا وظائف الدولة الإسلامية المفترضة ساحة للفراغ، بل حدد المهمات المنوطة بنظام الحكم الإسلامي وواجباته، الذي لا يكون إسلاميًا بحق إلا إذا حققها فيقول: «والحكومة الإسلامية... منفذة لأحكام الإسلام وتعاليمه...، ومن واجباتها صيانة الأمن، وإنفاذ القانون، ونشر التعليم وإعداد القوة، وحفظ الصحة، ورعاية المنافع العامة، وتنمية الثروة وحراسة المال، وتقوية الأخلاق، ونشر الدعوة، ومن حقها متى أدت واجبها، الولاء والطاعة، والمساعدة بالنفس والأموال، فإذا قصّرت، فالنصح والإرشاد، ثم الخلع والإبعاد، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق...»[14]، وفي سياق دعوته إلى إقامة الدولة الإسلامية الحرة في مصر يحدد مهماتها: «بأن تعمل بأحكام الإسلام وتطبق نظامه الاجتماعي وتعلن مبادئه القويمة، وتبلّغ دعوته الحكيمة للناس...». يتضح أن وظيفة الدولة والحكومة وواجباتهما تتلخص في تحقيق الأمن ونشر الإيمان، والأمن يتضمن المحتوى الدنيوي المطلوب من الدولة تحقيقه (تنمية، إصلاح، تعليم، منافع عامة، صحة...)، والإيمان تضمن البعد الديني (نشر الدعوة، تطبيق أحكام الإسلام، الإعداد للجهاد، وهداية الناس، حراسة الأخلاق...) وهو في ندائه للشباب كان أكثر وضوحًا في هذا الجانب حيث أكد سعيه إلى إقامة الحكومة الإسلامية: «التي تقود الشعب إلى المسجد، وتحمل به الناس على هدي الإسلام...»[15]، يعتبر البنا الجهاد والإعداد له من أهم وظائف الدولة، لذلك جعل الجهاد «فرض كفاية» لتأمين الدعوة و«فرض عين» على أبناء الأمة كلهم لرد العدوان عن الوطن. كذلك هو فريضة أخرى كالصوم والصلاة والحج والزكاة[16]. لكنه في نص آخر يوسّع مهمة الجهاد فيقول: «نحن نريد... الدولة التي تقود الدول الإسلامية... ثم تحمل علم الجهاد ولواء الدعوة إلى الله، حتى تسعد العالم بتعاليم الإسلام»[17]، لكنه في مقابل هذه التوسعة يضع ضوابط حاكمة لإعلان الجهاد «فالحكومة هي المسؤولة عنه أولًا وآخرًا...»[18]، أي إنه لا يترك هذه المساحة لفوضى المبادرات الفردية

---

(14) المصدر نفسه، ص 419.

(15) المصدر نفسه، ص 138 و347.

(16) المصدر نفسه، ص 347.

(17) المصدر نفسه، ص 350.

(18) في التقسيم الفقهي يقسّم الجهاد نوعين: «جهاد الطلب»، ويسمى عند بعضهم الغزو، أو جهاد الابتداء، من أجل إيصال الدعوة الإسلامية إلى خارج بلاد المسلمين، و«جهاد الدفع»، ويقصد به =

أو القرارات الحزبية، من جهة أخرى هو يوافق على الاتجاه الفقهي التاريخي في تقسيم الجهاد إلى جهاد هجومي[19]، وهو فرض كفاية يقوم به الجيش في الدولة الحديثة، وهو ليس فرضًا على جميع الأفراد، «وجهاد دفاعي» وهو فرض عين واجب على كل مسلم، ويتحقق في حال هوجمت الدولة الإسلامية وأراضيها. فالناس في نظر وتربية الأخوان، كما في تعاليم البنا التي يشدد عليها لمن يريد الالتحاق بدعوته، هم ستة أصناف: «مسلم مجاهد أو مسلم قاعد أو مسلم آثم، أو ذمي معاهد، أو محايد أو محارب. ولكل حكمه في ميزان الإسلام. وفي حدود هذه الأقسام توزن الأشخاص والهيئات ويكون الولاء أو العداء»[20].

لا شك في أن هذا التقسيم والتصنيف للناس، مسلمين وغير مسلمين، إنما يؤسس مجتمعًا تراتبيًا أكثر مما يؤسس مجتمع التسامح والمواطنة. مع ذلك، لا يمكننا القول إن البنا صاحب أطروحة نخبوية بالمعنى السوسيولوجي، بل ربما بقيت هذه الفكرة النابعة من مقولة «الصفوة المؤمنة» كامنة في خطابه. لم يؤسس البنا لأطروحته التصنيفية النخبوية هذه مرتكزًا نظريًا محوريًا في أطروحته، بل بقيت خلفية فكرية كامنة. فعلى سبيل المثال، في نصوصه لا يستخدم كثيرًا عبارة «أهل الذمة»، ولا يحيل على تجربة «نظام الملل العثماني» في معالجة مسألة الأقليات غير المسلمة، بل ينصرف إلى بناء موقفه لمصلحة وحدة الوطن والمجتمع من خلال الاستناد إلى جملة من الآيات القرآنية التي تشدد على «أخوّة المؤمنين ووحدتهم...»[21]، وقادته النزعة الواقعية والتحديثية إلى شيء من المماهاة أو التوفيق بين النظام الليبرالي الحديث ونظام الحكم في الإسلام، فهو يوافق على ما يسمى الحكم الدستوري، ويصل بعد مقارنة بين النظامين إلى قولته الشهيرة: «ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام

=دفع الصائل أي العدو الغازي بلاد المسلمين وطرده من ديارهم، وهو ذو طبيعة دفاعية محضة. انظر: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **أحكام الجهاد وفضائله** (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996)؛ ياسر البرهومي، **فقه الجهاد**، وعبد العزيز بن عبد الله بن باز، **فضل الجهاد والمجاهدين**، وغيرهم على موقع مكتبة صيد الفوائد الإسلامية، <http://saaid.net/book>، ومكتبة المشكاة الإسلامية، <http://almeshkat.com/books>.

(19) البنا، ص 17-18.

(20) المصدر نفسه، ص 70.

(21) المصدر نفسه، ص 366.

لنظام الحكم...»[22]، وفي موضع آخر يقول: «يعتقد الأخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظامًا آخر»[23].

في هذا النص موقف قاطع وحاسم يسقط الحدود بين النظامين، فيجعلهما نظامًا واحدًا، حيث ينتهي حسن البنا إلى القول إن النظام السياسي في الإسلام أو «نظام الدولة الإسلامية» هو نظام دستوري. لذلك لم يتردد في إعلان ترحيبه بوضع دستور في مصر، لكنه أيضًا لم يتردد في توجيه انتقادات لبعض مواده لما فيها من إبهام. والواقع أن البنا كان يدرك جيدًا الفرق بين الدستور والقانون[24]، لذلك يستهجن التحايل على الدستور من خلال: إقرار مبادئ نظرية ثم نقضها بقوانين إجرائية مجافية، بل يذهب أبعد من مجرد المطالبة بتشذيب القوانين وتكييفها مع المرجعية الدستورية التي تنص على أن الإسلام دين الدولة، بل يذهب إلى القول صراحة، إن في القرآن من القوانين ما يستكفى به عن وضع واستنباط. هذا هو مسار التصعيد الفكري في أسلمة الدولة والمجتمع الذي اختاره حسن البنا، وهو مسار يعبر عن حاجة سياسية شديدة لدى الأخوان إلى المشاركة السياسية في مواقع القرار بعيدًا عن نهج الثورة والعنف ومن خلال منهج العمل السياسي السلمي، وهذا ما قاده إلى سلوك الطريق الانتخابية والنيابية.

في مقابل هذه الإنجازات الفكرية، بكل ما فيها من تحفظات وتردد، يكاد البنا يهدد درّة إنجازاته في موقفه المتشنج من الحزبية وحرية العمل الحزبي عمومًا وفي مصر خصوصًا. فهو في سياق دعوته الإصلاحية في العمل الفكري والسياسي والتربوي، وفي بناء الدولة والمجتمع، يضع هدف القضاء على «الحزبية» من جملة هذه الأهداف، وهو لا يتردد في دعوة الأحزاب المصرية إلى الانضواء تحت لواء الإخوان المسلمين[25].

---

(22) المصدر نفسه، ص 172.

(23) ينبّه جمهور الإخوان إلى هذا الفرق في رسالته إلى المؤتمر الخامس. انظر: المصدر نفسه، ص 172.

(24) المصدر نفسه، ص 159.

(25) المصدر نفسه، ص 180. وانظر تحليلًا لموقف البنا من التعددية الحزبية أيضًا في: عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 140-144.

في الواقع قال البنا الكثير في هذا المجال، ودافع عن موقفه وفي تحليلنا خلفيات هذا الموقف ودوافعه وتبريراته نجدها تتمحور على مرتكزين: **الأول**، اعتقاد البنا آثار ونتائج الحزبية السلبية في الاجتماع الوطني، **والثاني**، اعتقاده أن الحزبية تتعارض مع فكرة وحدة الأمة في الإسلام. والواقع أن حسن البنا على الرغم من محاولته استبعاد «المصلحة الحزبية» الكامنة في هذا الموقف، بسبب المنافسة الشديدة بين الإخوان والوفد في ذلك الحين، إلا أن دعوته إلى حلّ الأحزاب، بل تحريمها، وتشكيل «هيئة واحدة تقود الأمة إلى الفوز وفق تعاليم القرآن الكريم»[26]، تؤدي عمليًا إلى حكم الحزب الواحد، وهو ما يتناقض جوهريًا مع مبادئ النظام الدستوري الذي سبق ووافق عليه. وفي هذا الموقف الانتقائي يهدر البنا الكثير من إنجازاته ويفتح الباب من جديد أمام تيارات الإلغاء والتكفير، بل سوف يعطي الحجة والمبررات لجميع الأنظمة العربية والإسلامية الحاكمة بقوة الأمر الواقع لإلغاء التعددية السياسية التي راح الإخوان ضحيتها أيضًا.

يثير تصوّر حسن البنا لمسألة الدولة الإسلامية إشكاليات عدة، فهو حين يتحدث عن «احترام إرادة الأمة» يقوم بتمييع الفارق بينها وبين «سلطة الأمة»، والإشكال المثار هنا يمكن صوغه باعتبار أصول الحكم عنده تفترض الشورى واجبة على الحاكم، لكنه غير ملزم بنتائجها، وتاليًا يمكن التساؤل: كيف يمكن اعتبار «احترام إرادة الأمة» أصلًا من أصول نظام الحكم في الإسلام إذا كانت نتائج الشورى غير ملزمة للحاكم؟ فالمقدمات التي يستخدمها البنا لا تفضي بالضرورة إلى النتائج المنطقية في السياق نفسه.

لم يعتمد البنا منهجًا محددًا في دعوته إلى إحياء الإسلام وقيام الدولة الإسلامية، بل أسس نصًا مفتوحًا، ملتبسًا في الكثير من جوانبه، ومثيرًا في الوقت نفسه كثيرًا من الإشكاليات التي يتردد في مقاربتها. في نصّه يستند دائمًا إلى أولوية المرجعية الشرعية التي يوظفها من خلال آلية الاستشهاد المباشر (من القرآن أو السنّة) من دون حاجة إلى شرحها أو بيان تفسيرها؛ إذ يريدها أن

---

(26) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، صدرت طبعة الكتاب الأولى في عام 1951 والثانية في عام 1967، ونحن نعتمد في هذه الدراسة طبعة مؤسسة الرسالة.

تصل إلى المتلقي منجزة المعنى والبيان بغض النظر عن سياق الآية أو الحديث وتفسيره وأسبابه.

يتحول النص بين يدي البنا شاهدًا على صدق الموقف أو الرأي المتخذ وشرعيته، وليس العكس، أي يغدو النص متخلفًا عن الرأي لا سابقًا له ومؤسسًا معناه. وهنا تكون «الانتقائية» في النصوص الشاهدة على صدق هذا الرأي أو ذاك، ميدانًا خصبًا تظهر براعة الداعية وشطارته. وهذا ما جعل التناقض الصارخ الذي يقوم عليه خطاب البنا أقل بروزًا ومحورية لدى المتلقي الذي يستمع إلى دفاع قوي عن الدستور والنظام النيابي، ويتلقى هجومًا أقوى على الحزبية والتعددية السياسية يصل إلى حد التحريم، وهو في كلا الموقفين يتخذ من «النصوص الشاهدة» المنتقاة بعناية من القرآن والسنّة مرجعيته الأولى، واعتمادًا على المنهج نفسه لم يُعدم بعض تلامذته في ما بعد من اتخاذ موقف مخالف استنادًا إلى الآلية الانتقائية ذاتها.

لم يكن حسن البنا فقيهًا أو منظّرًا أو حتى رجل دعوة فحسب، بل كان قائدًا سياسيًا على قدر من الحنكة والدهاء، وعلى قدر من التشبع بالواقعية السياسية. وهو لذلك استطاع أن يؤسس أضخم حركة سياسية جماهيرية في العالم الإسلامي المعاصر، حتى أصبحت تنظيمًا عالميًا. ولعل مقولة «الإسلام دين ودولة» التي غدت على يديه مشروع دولة إسلامية ممكنة التطبيق، بعدما كانت لا تزال مشروع «خلافة» يقترب من الاستحالة والطوباوية ويحمل في جوفه ذلك الإرث التاريخي الثقيل، كما قدمها محمد رشيد رضا في آخر صورة لها، لعله في مشروعه هذا أثبت الكثير من الحكمة والعقلانية؛ إذ استفاد من إنتاج الإصلاحيين الإسلاميين الكبار الذين بدأوا قبله بسنوات، فمن الطهطاوي والتونسي، ثم من الأفغاني والإمام محمد عبده وغيرهم، أخذ بعناية وانتقى ما أفاد ولادة نصه عن الحكومة الدستورية والنيابية والأفكار الإصلاحية المرافقة لها، من دون أن يتخلى عن أولوية المرجعية الشرعية كما يفهمها.

2- محاولات التقنين والتأصيل

يعتبر عبد القادر عودة من أبرز الفقهاء القانونيين الذين تركت أعمالهم أثرًا مهمًا في التراث الفكري للإخوان المسلمين، فهو شرع منذ أواسط الأربعينيات

في دراسة الشريعة الإسلامية من أجل مقارنتها بالدستور الوضعي، فطرح أفكاره في كتابه الإسلام وأوضاعنا السياسية معتبرًا أنه يتضمن نظرية الإسلام في الحكم، وفيه ينطلق من السؤال المحوري «لمن الحكم؟»، وكان الجواب عنده بديهيًا: «لله الحكم والأمر»، فالحكم بما أنزل الله دعامة الإسلام والأصل الجامع فيه، لأن الإسلام عقيدة ونظام، وليس دينًا فحسب، بل دين ودولة. وأن الله أنزل القرآن ليكون دستور البشرية وقانونها الأعلى[27]، وأن الله حرّم الحكم بغير ما أنزل، ويكون من لم يحكم بما أنزل[28] الله كافرًا بنص القرآن[29]، وهو يعتبر أن الإسلام «مزج الدين بالدولة، ومزج الدولة بالدين حتى لا يمكن التفريق بينهما، وحتى أصبحت الدولة في الإسلام هي الدين، وأصبح الدين في الإسلام هو الدولة»[30]، وفي هذا الكلام تعميق بل تصعيد لفكرة البنا الأساسية عن اعتبار مبحث الدولة من أصول الدين لا من فروعه.

اهتم عودة بنظرية الشورى وحاول بلورتها بحسبانها معبرة عن طبيعة النظام الإسلامي ذاته. وهو يعترف بداية أن مبدأ الشورى جاء «كمبدأ عام» وترك لأولياء الأمر في الجماعة أن يضعوا معظم القواعد اللازمة لتنفيذه. المشكلة أن عودة يقدم نصًا ملتبسًا لا يحدد طريقة واضحة لاختيار أهل الشورى أو ممثلي الأمة هؤلاء كي يرضخ الحكام لهم بهذه الصفة، لكن الجديد إقراره بأن الشورى مُلزمة وليست مُعلمة فحسب بالنسبة إلى الحكام كما تحدث أستاذه، وهذا يعتبر تطورًا مهمًا في الفقه السياسي السائد بين الإسلاميين في تلك المرحلة، لكنه يفقد أي قيمة عملية ما دام أهل الشورى لا يمثلون سلطة مستقلة منتخبة، بل يُختارون ويُعيَّنون في هذا المجلس بسلطة الخليفة أو الحاكم.

تنطبق هذه الملاحظة على البنيان النظري بكامله الذي يقيمه عودة للدولة الإسلامية، فحين يتحدث عن اختيار الخليفة نجده يعود إلى مواصفات دولة الخلافة كما قررها الفقهاء قديمًا، عدا اختلافات جزئية، وحين يتحدث عن خمس سلطات في الدولة الإسلامية هي السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية

(27) المصدر نفسه، ص 70-71.
(28) المصدر نفسه، ص 73.
(29) المصدر نفسه، ص 83.
(30) المصدر نفسه، ص 284.

والسلطة القضائية والسلطة المالية وسلطة المراقبة والتقويم، إنما في الحقيقة وعند التدقيق في شرحه هذه السلطات نكون أمام سلطة واحدة هي سلطة رئيس الدولة أو الإمام «المنتخب مدى الحياة»، الأمر الذي يجعل باقي السلطات فارغة من أي مضمون معاصر. وما يسترعي الانتباه أن هذه الدولة الإسلامية التي يتحدث عنها تقوده إلى التقسيم الفقهي التقليدي للعالم حيث دار الإسلام ودار الحرب. فأهل دار الإسلام «لهم جنسية واحدة هي الجنسية الإسلامية، سواء أكانوا مسلمين أو ذميين...» وأهل دار الحرب لهم عنده حرب أو عهد أو هدنة لذلك من الطبيعي بعد ذلك أن تكون «الدولة الإسلامية أو دار الإسلام وحدة سياسية قانونية لا تتعدد فيها الحكومات ولا تختلف فيها الأحكام باختلاف الجهات»[31].

يؤدي بنا التدقيق في نظرية عبد القادر عودة إلى نتيجة مهمة هي عودته بعد طول عناء إلى دولة «الخليفة» لا دولة «الخلافة»، ودولة «الإمام» لا دولة «الإمامة» وبالتالي يقودنا هذا إلى دولة الحاكم «الأوحد» في عالم اليوم. فهو يعود إلى اعتماد النص التاريخي لمفهوم الحكم الإسلامي المثالي وفق الموروث الفقهي التقليدي. لم يكلف عودة نفسه مؤونة تحليل عالمه هذا، بل اكتفى باستدعاء الشواهد الماضية ليقول إن ما حدث يومًا في الماضي يمكن أن يحدث اليوم. يهدر عودة في كتاباته الكثير من إنجازات أستاذه البنا في مسألة الدولة والمواطنة، إلا أن مجرد الوعي بضرورة قيام سلطة مضادة للمراقبة والتقويم، ولو من الناحية النظرية، ينمّ عن بداية تفاعل حذرة ومترددة.

تعتبر كتابات مؤسس ومفكر حزب التحرير الإسلامي تقي الدين

---

(31) تقي الدين النبهاني (1909-1977) ولد في قرية إجزم قضاء حيفا في فلسطين، وتابع دراسته في جامع الأزهر، وعمل في التدريس ثم في القضاء الشرعي، قبل أن يستقيل للتفرغ لتأسيس الحزب. استقر بين بيروت والأردن بعد نكبة فلسطين. كان في بداياته ذا توجه قومي، ثم اتصل بالإخوان المسلمين، وأعجب بسيد قطب، قبل أن يختّط لنفسه اتجاهًا حزبيًا خاصًا. أصدر في حياته الكثير من المؤلفات التي يغلب عليها الطابع السياسي المؤطر شرعيًا، وأغلبها صدر باسم الحزب في بداية الخمسينيات وأواسطها، وأولها كان نظام الإسلام الذي يعتبر أهم كتب الحزب، ثم كتاب نظام الحكم في الإسلام وأسس النهضة والنظام الاجتماعي في الإسلام والدولة الإسلامية...

النبهاني[32]، في منزلة المشروع التأسيسي الأول للإسلام الحركي في اتجاه بلورة نص دستوري مقنن لدولة الخلافة الإسلامية، وذلك اعتمادًا على منهج التأصيل من جهة الذي يرفع من قدر السياسة والتسييس، والعمل الحزبي المنظم من جهة أخرى، باعتباره الطريق إلى إقامة «دولة الخلافة»، والمتتبع كتابات النبهاني تتأكد لديه مركزية السياسة و«نظام الدولة» وإصراره على تعميق هذا الوعي في الحزب، إذ حمل كتابه الأول عنوان **الدولة الإسلامية**، وفيه تتبع السيرة النبوية التي تجسد حركة تشكل «الدولة الإسلامية النبوية» الأولى، شارحًا من خلالها أسس الدولة الإسلامية المرتجاة وقواعدها. وفي العام نفسه (1952) نشر كتابًا آخر سمّاه **نظام الحكم في الإسلام** حدد فيه بالتفصيل الكامل طبيعة هذا النظام وأجهزته. أما كتابه **نظام الإسلام** الذي أصدره في عام 1953 فبيّن سبيل «القيادة الفكرية» للمشروع الإسلامي ومرتكزاتها، في مواجهة المشروعات الأخرى من رأسمالية واشتراكية وقومية وغيرها، واضعًا في خاتمته فصلًا خاصًا بـ «مشروع الدستور»، وُضع بطريقة قانونية وبمواد موجزة بلغت 186 مادة، يمكن أن نعتبر بحق أن هذا «أول مخطط كامل جاهز للدولة ونظامها ظهر في الفكر الإسلامي المعاصر، وهو مخطط يتفق مع معظم الأفكار التي أشار إليها (القيادي الإخواني) عبد القادر عودة، غير أنه أكثر تحديدًا ودقة وضبطًا واكتمالًا وراديكالية»[33]. فالحكم الإسلامي، وفق مشروع النبهاني، يقوم على أربعة أجهزة: الخليفة - الجيش - القضاء - مجلس الأمة[34]، والحكم فيها على

---

(32) فهمي جدعان، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى** (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1985)، ص 83. ويذهب إلى هذا الرأي أيضًا عبد الله النفيسي، في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص 261.

(33) مع ذلك لا يوجد أي شكل مؤسسي مستقل، فالوزارات مثلًا غير موجودة، بل يقوم الخليفة بتعيين معاونين في شتى الميادين، فالوزارة بالمفهوم الديمقراطي تخالف عقيدة الإسلام. وتلخص المادة (35) النظرة إلى سلطة الخليفة بالقول: «الخليفة هو الدولة» وتعدد صلاحياته التي تتأكد فيها أننا أمام نظام الخليفة وليس نظام الخلافة. انظر: تقي الدين النبهاني، **نظام الإسلام**، ط 6 (القدس: حزب التحرير الإسلامي، 2001)، ص 47 و96.

(34) انظر: عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت : دار الطليعة، 2006)، ص 240. استنادًا إلى: النبهاني: **نظام الإسلام**، **والدولة الإسلامية** (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2001).

أربع قواعد: السيادة للشرع لا للشعب - السلطان للأمة - نصب خليفة واحد فرض على المسلمين - للخليفة وحده حق تبني الأحكام الشرعية، فهو الذي يسن الدستور وسائر القوانين. والخليفة هو الذي ينوب عن الأمة في السلطان وفي تنفيذ الشرع، والخلافة عقد مراضاة واختيار، والأمة تملك نصب الخليفة لكنها لا تملك عزله، فالخليفة هو الدولة ويملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة، وليس لتوليه الخلافة مدة محدودة، وعلى الرغم من إسلامية هذه الدولة، فهي دولة سياسية وليس لها قداسة ولا لرئيسها صفة القديسين. وبعد قيامها فإن عملها «تنفيذ أحكام الشرع في المجتمع الذي تحكمه وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم». ولا يجوز للدولة أن تشترك في منظمات تقوم على غير الإسلام كهيئة الأمم، ومحكمة العدل الدولية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي أو حتى جامعة الدول العربية[35].

يعتبر النبهاني أي محاولة لإظهار التطابق بين الديمقراطية والشورى محاولة ضالة لإيهام المسلمين وخداعهم. أما في ما يتعلق بالتعددية السياسية «فهي مرفوضة إلا إذا كانت هذه الأحزاب «أحزابًا إسلامية تقوم على العقيدة الإسلامية وتتبنى الأحكام الشرعية...»[36]، أما الشورى فهي ليست واجبة بل مندوبة أو مباحة، ولا يجوز للخليفة أن يلزمها نفسه[37].

لا شك في أن تصوّر النبهاني للدولة الإسلامية هو من أكثر التصورات الحركية الإسلامية ربطًا للدولة بالدين، حيث تتكرس دينية الدولة «النبهانية» من خلال مهمة نشر الدعوة الإسلامية الذي هو العمل الأصلي للدولة[38]، وليس

---

(35) عبد القديم زلوم، نظام الحكم في الإسلام: هذا الكتاب الموسع والمنقّح مبني على كتاب نظام الحكم في الإسلام لمؤلّفه تقي الدين النبهاني، ط 6 (القدس: منشورات حزب التحرير، 2002)، ص 258-259، وحافظ صالح، الديمقراطية وحكم الإسلام فيها (لاهور - باكستان: دار النهضة الإسلامية، 1985، وبيروت، 1988 و1992)، وهو كتاب مُعتَمَد للتدريس عند حزب التحرير.

(36) زلوم، ص 218.

(37) المصدر نفسه، ص 92، والعبارة هي نص المادة 11 من الدستور.

(38) أبو الحسن علي الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، [د. ت.]). كتب مقدمته سيد قطب، وجرى تداوله بكثافة في العالم الإسلامي.

تطبيق الشريعة فحسب، فعقائدية الدولة تحولها إلى دولة دينية حتى لو انتفى وجود «رجال الدين»، كما في النظام الكنسي واللاهوتي.

ثانيًا: التنظير والأدلجة
الحاكمية الإلهية وأولوية الجهاد والدعوة لا الدولة

ستشهد أطروحة الدولة الإسلامية تطورًا لافتًا، وسوف تتغذى من مرجعيات فكرية عدة، أهمها دخول مفهوم «الحاكمية الإلهية» في بنية منظومتها السياسية المعاصرة مع الداعية الإسلامي الهندي أبو الأعلى المودودي (1903-1979)، حين انتقل هذا المفهوم إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في الستينيات مع التيار الجديد في تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيد قطب، وشحنه بمضامين ودلالات في إطار منظومة فكرية وحركية متكاملة.

أثرت البيئة السياسية التي عاشها المودودي في فهمه الإسلام، وأعطت هذا الفهم أبعادًا خاصة تتعلق بطبيعة الساحة الهندية والصراعات التي كانت تدور فيها. استخدم المودودي وقبله أبو الحسن الندوي[39] الذي كان له أيضًا تأثير كبير في الإسلاميين، مفهوم «الجاهلية المعاصرة» كسلاح معرفي لرفض الفكر الغربي، كما استخدمه كأداة سياسية واجتماعية لرفض أنماط العيش والاجتماع في المجتمعات المعاصرة كلها، بما فيها المجتمعات التي يعيش فيها المسلمون. كان يرى أن دين الله غلب على أمره بيد الكفر وأهله، وكتب «أن شريعة الله قد أهملت ونبذت وراء الظهور وأن أرض الله قد اعتلت فيها كلمة أعداء الله»[40]، وشخّص واقع المسلمين: «ففكرهم موروث جاهلي... والوافد الذي أخذوه عن الحضارة الغربية هو جاهلية جديدة معاصرة»[41]. إذًا، هناك جاهلية موروثة ساعدت الجاهلية الحديثة الممثلة بالغرب في إضعاف مقاومة الأمة.

---

(39) أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية (القاهرة: دار المسلم، [د. ت.])، ص 27.

(40) أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (القاهرة: دار المسلم، [د. ت.])، ص 34-37.

(41) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (دمشق: دار الفكر، 1969)، ص 77-78.

يربط المودودي الجاهلية المعاصرة كواقع تعيشه الأمة اليوم بحاكمية الله كمنهج يجب أن تستعيده الأمة مستقبلًا. إلا أنه يشحن مفهوم حاكمية الله بمحتوى نظري سيترك أثره في جميع الحركات الإسلامية مستقبلًا. فهو يربط «الوحدانية» بـ«الاستخلاف»، لذلك يعتبر أن الدولة الإسلامية يجب أن تقوم على أساس واحد، هو «حاكمية الله الواحد الأحد، وإن نظريتها الأساس هي أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»[42]. يغلق المودودي جميع الأبواب في وجه الاجتهاد فيقرر «أنه يجب أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر «منفردين ومجتمعين» لأن ذلك أمر مختص بالله، فلا يؤذن لأحد أن ينفذ أمره في بشر فيطيعوه، أو يسنّ قانونًا لهم فينقادوا له ويتبعوه»[43].

تؤدي هذه التفسيرات إلى اعتبار الخلافة الإسلامية «خلافة إلهية» على حد تعبيره، يقوم بها الإمام بوظيفة «خليفة الله». وهو يرفض إطلاق وصف الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية بل يعتبر أن كلمة «الحكومة الإلهية» أو «التيوقراطية» أصدق تعبيرًا[44]. يخلص المودودي إلى أن المسلم مطالب طواعية بـ «أن يتجرد من حرية نفسه واستقلالها بإزاء حاكمية الله عزّ وجل. فهذا الاستسلام لحاكمية الله هو الإسلام»[45]. وبالتالي الحاكمية الإلهية ترفض حاكمية البشر كلها وتنادي بضرورة الثورة عليها، بل تعتبر عصيانها أمرًا إلهيًا، وتتمثل حاكمية البشر بثلاثة نظم: العلمانية، القومية، والديمقراطية، وهي النظم التي سيطرت في الغرب.

تركت هذه الأفكار تأثيرا بالغًا في سيد قطب الذي يمثل فعلًا الموجة الثانية في تجربة الإسلاميين المعاصرين، وفي تحليل أفكاره نجده ينطلق من مفهوم

---

(42) المصدر نفسه، ص 31.

(43) المصدر نفسه، ص 34.

(44) أبو الأعلى المودودي، القانون الإسلامي (طهران: معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، 1985)، ص 20-21.

(45) سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، 1983)، ص 173.

الندوي في شأن الجاهلية المعاصرة ويقوم بتشغيله وتصعيده وشحنه في إطار نظري جديد، مستفيدًا مما انتهى إليه المودودي في الحاكمية الإلهية، إلا أن قطب أعطى لطروحات المودودي بعدًا حركيًا وذهب بها إلى المدى الأقصى، فحكم بكفر الأمة وليس المجتمع وحده والدولة فحسب، لذلك تراه يقول: «إن الناس ليسوا مسلمين كما يدعون. وهم يحيون الحياة الجاهلية... هذا ليس إسلامًا وليس هؤلاء مسلمين. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد»[46]. وهو يعتبر أن «إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها: الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها... إن الحكم الذي مرد الأمر فيه للبشر يجعل بعضهم أربابًا من دون الله»[47]، ويخلص إلى أنه «لا بد من تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض... ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم... ولكنها تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد، ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية»[48]. فالأمة اليوم دانت بحاكمية لغير الله، ليس بمعنى أنها سجدت وركعت للبشر، بل لأنها انتزعت صفة من صفات الله لنفسها وهي «التشريع» الذي هو من صفات الله. والكفر الذي عمّ الأمة، في نظره، ليس كفرًا بالشريعة وحدها، بل هو كفر بالعقيدة[49]، وأمام هذا الواقع يتساءل ما العمل وكيف تبدأ عملية البعث الإسلامي؟!

ينطلق في إجابته بشيء من التبسيط، فيعلن أن الطريق الوحيدة للخروج من الجاهلية هي نفسها الطريق التي سلكها الأوائل، والبداية تكون مع «عصبة» صغيرة، في مرحلة «الحضانة والتكوين» التي يجب الاقتصار فيها على منبع واحد هو القرآن الكريم، وتليها مرحلة «التكوين العقيدي» وفيها يبدأ الجانب الحركي كما في العهد المكي. في هذه المرحلة «المكية الجديدة»، لا بد لها من الانسحاب من النسيج الداخلي للمجتمع الجاهلي حتى «لا تمده بعناصر البقاء والامتداد».

(46) المصدر نفسه، ص 67.

(47) المصدر نفسه، ص 68.

(48) المصدر نفسه، ص 40.

(49) المصدر نفسه، ص 56-57.

في هذه المرحلة لا مهادنة ولا تصالح مع الجاهلية، ولو جزئيًا[50]. لكن كيف يتم تغيير المجتمع من طريق الانسحاب منه والانقطاع عنه؟ يجيب سيد قطب عن هذه الإشكالية بما يسميه «العزلة الشعورية» التي تفترض قدرًا من «العزلة» وقدرًا من «الاتصال»، إنها دعوة إلى «المفاصلة» مع المجتمع الجاهلي، وكي تنجح عملية المفاصلة يجب أن تقوم على «الثبات» و«الاستعلاء». باختصار، لا بد من أربع مراحل لتحقيق البعث الإسلامي وقيام دولة الحاكمية الإلهية:

- التكوين العقيدي والحركي (القناعة).
- الاعتزال الشعوري (المفاصلة).
- الاستعلاء على المجتمع (الثبات).
- التمكن لقتال الجاهلية الجديدة وإسقاطها وإعلاء الحاكمية (التقويض).

في مرحلة التقويض تقيم الطليعة المجتمع الفعلي الخاضع للحاكمية الإلهية، ومعه لا مهادنة للنظم والمجتمعات القائمة «إلا أن تعلن استسلامها لسلطانه - أي الإسلام وفق نظرية الحاكمية - في صورة أداء الجزية». وينفرد بتأويل خاص لما يسميه آيات السيف (التوبة: 5-29-36-52). وأن لا يترك أهل الكتاب على دينهم إلا إذا أعطوا الجزية، فكما يرى «الأمة المسلمة هي شعب الله المختار حقًا»[51].

هكذا تصبح الأرض التي لا تخضع لحاكمية الله هي دار كفر وحرب، بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان. وتصبح دولة الحاكمية الإلهية دولة دينية بكل معنى الكلمة، مهمتها نشر الدعوة بالجهاد إلى كل العالم، لا مكان فيها للديمقراطية وغيرها من المجالس الكفرية[52].

---

(50) المصدر نفسه، ص 87.

(51) لمتابعة هذه المفاهيم انظر: عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ورفعت سيد أحمد، النبي المسلح، 2 ج (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ص 47-62.

(52) من هذه المؤلفات: جند الله ثقافة وأخلاقًا لمؤلفه سعيد حوى، القيادي الإخواني البارز. تنبيه الغافلين وإعلام الحائرين بأن إعادة الخلافة من أعظم واجبات هذا الدين، وفصل الكلام في مواجهة الحكام، والدفعة القوية لنسف عقيدة الديموقراطية لمؤلفهم القيادي الإسلامي الجزائري علي بلحاج. =

يجد المتابع تأثيرات هذا الفكر عند قادة كثير في الحركية الإسلامية، الذين أصدروا عشرات المؤلفات في هذا المجال، ووزعّت بالآلاف[53]، وتركت بالتالي تأثيرا كبيرًا في جيل بكامله، ولعل تيار «السلفية الجهادية» بتجلياته الحركية والفكرية كلها، والمراحل التي تطور فيها وصولًا إلى ولادة تنظيم القاعدة، هو أبرز التيارات التي نهلت من هذه الطروحات وتأثرت بها بعمق، فهي تنطلق في أغلبيتها من شمولية الإسلام وتفترض كمال شريعته، وهم على الرغم من تسليمهم بأن الإسلام عقائد وشريعة (فقه العبادات والمعاملات) وأخلاق، كما درج العلماء على تقسيمه، إلا أنه في مشروعهم السياسي والجهادي، تختلط الحدود وتتلاشى التخوم بين العقيدة والشريعة، بمعنى اعتمادهم دراسة «الفقه بمنطق الاعتقاد»، وعليه يدخلون في الاعتقاد ما ليس فيه أو منه، وكمال الشريعة عندهم أنها أوفت بأقضية الناس، واستغرقتها تمامًا إلى يوم القيامة[54]. ويطال هذا الكمال بطبيعة الحال السياسة والحكم، ذلك أن مسائل «التشريع والحكم والتحاكم ليست من مسائل الأحكام الفرعية، بل إنها متعلقة بصلب التوحيد، وداخلة في أصل الإيمان، وعلى هذا فإن الخلاف في تركها أو فعلها ليس مجرد خلاف بين الحلال والحرام،

= الحصاد المر، الإخوان المسلمين في ستين عامًا، والحوار مع الطواغيت مقبرة الدعوة والدعاة، والولاء والبراء...، والرد على شبهة السكوت عن الحكام المرتدين، ونصح الولاة باجتناب دخول مجلس الأمة، لأيمن الظواهري.

وملّة إبراهيم، وهذه عقيدتنا، والديموقراطية دين، لمؤلفهم أبو محمد المقدسي أحد كبار منظري التيار السلفي الجهادي اليوم.

يمكن إضافة مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة لعبد الجواد ياسين، ورسالة الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج، ومنهاج جماعة الجهاد الإسلامي لعبود الزمر، والقول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع – المعالم الشرعية والفكرية للجماعة الإسلامية بمصر، لعصام دربالة وعاصم عبد المجيد، وكل منشورات تنظيم الجهاد الإسلامي في مصر، بل يمكن تلمسها في كتابات فتحي يكن في الستينيات، خصوصًا كتابه الشهير كيف ندعو إلى الإسلام، إضافة إلى كتابيه مشكلات الدعوة والداعية وماذا يعني انتمائي للإسلام.

(53) أبو طه، ص 281.

(54) عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، ويُعرَف مؤلف الكتاب بأسماء متعدّدة منها سيد إمام عبد العزيز الشريف، أو الدكتور فضل، وله كتاب آخر بعنوان: العمدة في إعداد العدة، وهو من مؤسسي حركة الجهاد المصرية، ويحظى باحترام كبير في الأوساط الحركية الإسلامية الجهادية، ويعتبر ما كتبه تأسيسيًا في مجال الفكر السلفي الجهادي. والجدير ذكره أنه قام بمراجعة نقدية لطروحاته في كتاب مهم.

وإنما هي خلاف بين الإيمان والكفر، وبين الإسلام والجاهلية، وبين التوحيد والشرك»[55].

استنادًا إلى ذلك، لا تتحدد وظيفة الدولة في حماية الشعائر وإقامتها، بل في نشرها والجهاد في سبيل نشرها، وهو رأي موجود لدى عموم الحركات الإسلامية بطبيعة الحال[56]، فالخلافة عند علي بلحاج «فرض أساسي من فروض هذا الدين العظيم بل هو الفرض الأكبر..»[57]. لكن السلفية الجهادية لا تفصّل في بيان أسس هذا النظام السياسي (الخلافة)، وتكاد تعرضه مجملًا باعتباره أمرًا معلومًا لدى عموم المسلمين، والكلمة الجامعة لهذا النظام التي تختصره هي أنه ينفذ حكم الله وتطبق فيه الشريعة. إن ما يركز عليه النص السلفي هو السجال في مفهوم «الحكم لله»، وشكل المفهوم المركزي فيه «الحاكمية الإلهية»، ثم أُدمج مفهوم «الولاء والبراء» الذي أصبح أكثر مركزية في الخطاب الجهادي. كذلك يركز النص السلفي على بيان الموقف من واقع النظام العربي الرسمي والنظام العالمي باعتبارهما «أنظمة كفرية»، ومجتمعاتهما «جاهلية» بطبيعة الحال. تبقى الخلاصة الجوهرية هي بيان الطريق إلى تغيير هذا الواقع «الكفري الجاهلي» وسبل إقامة «حكم الله» في الأرض باستعادة الخلافة على منهاج النبوة، وهو طريق «الجهاد المسلح» ومقارعة الحكام ونظمهم. وهذه هي مساحة التميز لهذا التيار حيث أولوية الدعوة والجهاد المسلح على أي شكل من أشكال الحركية الإسلامية بما يخدم أولوية الدعوة والجهاد.

ثالثًا: دولة الأمة أم دولة الفقيه التأسيس النظري وملابساته

المشكلة التي كانت تحتاج إلى حل على المستوى الفقهي الشيعي هي الموقف من الحكم الإسلامي في عصر «الغيبة الكبرى» للإمام الثاني عشر؛ إذ

---

(55) انظر: «وثيقة ميثاق العمل الإسلامي،» الجماعة الإسلامية، ص 175، وصالح سرية، «وثيقة الإيمان،» ص 41، في: أحمد، النبي المسلح، ج 1: الرافضون.

(56) علي بلحاج، تنبيه الغافلين وإعلام الحائرين بأن إعادة الخلافة من أعظم واجبات هذا الدين (بيروت: دار العقاب، [د. ت.])، ص 8.

(57) محمد مهدي شمس الدين، «المشروع السياسي الإسلامي وآفاق المستقبل،» الغدير (بيروت)، السنة 2، الأعداد 14-16 (حزيران/يونيو - تموز/يوليو 1991)، ص 37.

بدأت فترة «الغيبة الكبرى» من دون أن يوصي الإمام بالنيابة إلى أحد. وأُسست معها فكرة أو عقيدة عودة المهدي، الإمام الثاني عشر التي تعرف بـ «الرجعة»، وهي فكرة محورية عند الشيعة. ووفق هذا المنطق لا يمكن إشغال هذا المنصب بأي شخص آخر غير معصوم. فمركز الإمامة أو الخلافة ليس شاغرًا بوجود الإمام الثاني عشر في «الغيبة»، لذلك تنتفي شرعية قيام دولة إسلامية في عصر الغيبة، وهذا هو الرأي الفقهي الشيعي الذي ذهب إليه أغلب الفقهاء قديمًا وحديثًا، خصوصًا أنهم يشترطون في الحاكم «الإمام» أن يكون من آل البيت، معصومًا من الخطأ والزلل في علمه وعمله[58].

هذه الإشكالية بلورت اتجاهين عند الفقهاء الشيعة:

الأول يذهب أصحابه إلى عدم مشروعية إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة الكبرى، لأن إقامة الحكم وتعيين الحاكم يقتضيان ممارسة الولاية العامة والتصرف في أموال المسلمين وأنفسهم، وحيث إن الأصل عند هؤلاء هو أن الولاية لله وحده، ولا ولاية لأحد على أحد، ولا يخرج عن هذه القاعدة إلا النبي محمد والإمام المعصوم دون من عداهما. أمّا الفقيه الجامع للشرائط فليس له ولاية عامة بل ولاية خاصة محدودة.

الثاني يذهب إلى القول بمشروعية إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة، مستندًا بذلك إلى ما اصطلح عليه بـ «ولاية الفقيه العامة». ولهم في ذلك مباحث فقهية.

تحولت فكرة «ولاية الفقيه العامة» إلى مفهوم متكامل في صيغتها الخمينية الأخيرة الراهنة، حيث تم تجاوز الفصل الذي كان قائمًا بين الولاية الدينية والولاية السياسية للفقيه. وهو فصل أجازه أغلب الفقهاء طوال القرون الأربعة الأولى من عصر الغيبة. ولم يجرؤ أي فقيه طوال تلك الفترة على ادعاء ولاية الفقيه العامة أو «نيابة الإمام»، إلى أن قامت الدولة الصفوية الإيرانية (905هـ/ 1501م) في ظل أحوال مشابهة لقيام كثير من سلطنات التغلب والأمر الواقع التي نشأت بعد ضعف

(58) الإمام محمد حسين النائيني، «تنبيه الأمة وتنزيه الملة،» الغدير، السنة 2، العددان 12-13 (آذار/ مارس 1991)، ص 189.

الدولة العباسية وتفككها. واستمر عدد كبير من فقهاء الشيعة على معارضتهم فكرة ولاية الفقيه العامة إلى أن تحولت راهنًا مع الإمام الخميني من مجرد فكرة إلى عقيدة، وُسعت من خلالها صلاحيات الفقيه لتشمل القيادة السياسية وأمور الحكم. وعلى الرغم من التبني الرسمي الإيراني بعد ثورة الخميني، لم يحظ الخطاب «الولايتي» بالإجماع في الوسط الشيعي. فما زالت المواقف المخالفة تحتل مكانها البارز، بل إن الحراك السياسي الذي حدث في إيران منذ بداية القرن العشرين يؤكد هذه التوجهات، خصوصًا ما طرح من فقه سياسي في خضم الحركة الدستورية أو ما عرف بثورة المشروطة في عام 1906.

يذهب الإمام النائيني (1860-1936) الفقيه والمنظر لثورة «المشروطة» إلى التمييز بين نوعين من الوظائف والأمور، منها ما يسميه بالأمور الحسبية، ومنها ما يسميه بالتكاليف العمومية. وهو بهذا المعنى يقول إن الأمة ليست مدعوة إلى تشكيل حكومة دينية، بل إلى تشكيل حكومة مدنية عادلة يسميها أيضًا الديمقراطية، مشددًا على ضرورة تحديد السلطات والصلاحيات في نظام الاستيلاء والسلطنات. وهو يجد التبرير الفقهي للحياة الدستورية من خلال صيغة الشورى التي طبقت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ويرى هنا إمكانًا كبيرًا لاتفاق سني شيعي في شأن هذه الصيغة[59]. وتبقى في رأيه «القوة العاصمة البشرية» مرتبطة بقوة المجالس التمثيلية من دون أن يؤدي ذلك إلى إلغاء دور «مرجع التقليد» في الحوزات العلمية الكبرى، في مجال فقه العبادات والعاملات في المجتمع. وبهذا الطرح الفكري يقدم الإمام النائيني رؤية عصرية متقدمة حين يعلن حق ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة[60].

إلا أن الإمام الخميني أعاد تصعيد مبحث «ولاية الفقيه» منذ سبعينيات القرن الماضي، وحوّله من فكرة إلى مفهوم عقيدي، بما يعني أنها أصبحت جزءًا من أصول الدين لا من فروعه. فمعه أصبحت ولاية الفقيه «بديلًا لإمامة الإمام المعصوم نفسها في عصر الغيبة. فجميع الأدلة القائمة عقلًا حول النبوة

---

(59) محمد جمال باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994)، ص 65-66.

(60) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية (بيروت: دار الطليعة، 1979)، ص 49.

العامة والإمامة العامة هي قائمة أيضًا في زمن الغيبة حول ولاية الفقيه». ويتابع الإمام الخميني «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي (ص) منهم ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوه»[61]. يتخطى المفهوم المعاصر لولاية الفقيه تلك الفكرة التاريخية القائمة على الفصل بين الولاية الدينية والولاية السياسية للفقيه.

لا يوافق الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين على المفهوم المعاصر لولاية الفقيه، فيقول: «اعتبار صيغة ولاية الفقيه العامة عبارة أخرى عن صيغة «الإمامة المعصومة»... غير صحيح من الناحية الفقهية والكلامية معًا. بل هي صيغة مستقلة ومختلفة عن صيغة الإمامة المعصومة... فلا تثبت لها عمومية ولاية الإمام المعصوم وإن كان البعض يحاول ذلك ويدعيه لاعتبارات يدعي أنها فقهية وهي في حقيقتها اعتبارات سياسية ليس لها سند فقهي معتبر»[62]. ويذهب إلى مدى أكثر وضوحًا حيث يضفي على الدولة طابعًا مدنيًا نازعًا عنها أي سلطة دينية. وهو ينطلق من مفاهيم واضحة تؤسس اجتهادًا يقوم على نظرية «ولاية الأمة على نفسها» الذي يلتقي مع طروحات الإمام النائيني بصيغة اجتهادية معاصرة.

في المقابل، تميز منهج الإمام الشهيد محمد باقر الصدر (1935-1980) مؤسس حزب الدعوة الإسلامية في العراق بغنى نظري واجتهادي واضح، في مقاربته مسألة الدولة والحكم على مستوى الفقه الشيعي. فهو يعتبر أن «خط الشهادة» انفصل عن «خط الخلافة» بعدما كانا مندمجين في شخص النبي والإمام. لأن هذا الاندماج لا يصح أصلًا إلا في حالة وجود فرد معصوم قادر على ممارسة الخطين معًا[63].

يعمق الصدر مفهومه لخط الشهادة الذي هو مسؤولية المرجعية بصفتها امتدادًا للنبوة والإمامة، فالمرجع هو الرقيب على «خلافة الإنسان» على الأرض،

(61) شمس الدين، ص 40.

(62) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د. ت.])، ص 187.

(63) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة: بين النص الثابت والواقع المتغير (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 355.

وله صفة القيمومة على الإسلام تشريعًا إذا لزم الأمر. كان يرى أن المرجع يمكن أن يجمع خط الشهادة وخط الخلافة ما دامت الأمة «قاصرة»، وعلّة قصورها هو خضوعها للطاغوت، فمن ضمن مسؤولياته تربية الأمة وتأهيلها لاستعادة حقها في الخلافة العامة.

هذا التخريج لمسؤولية المرجع يضع الاجتهاد الصدري في منتصف الطريق بين اتجاهين: «ولاية الأمة على نفسها» و«ولاية الفقيه»، وما يسترعي الانتباه، استحضاره مفهوم الشورى الذي نادرًا ما يعتد به فقهاء الشيعة عند الحديث عن ولاية الأمة على نفسها وممارستها خط الخلافة، وهو يعطي الأمة صلاحية الولاية على نفسها من طريق الشورى، ما لم يرد نص خاص بخلاف ذلك. يذهب الصدر إلى الأخذ برأي الأكثرية مبتعدًا عن المفهوم التقليدي للشورى[64].

يميز الصدر سلطة تشريعية من أخرى تنفيذية يناط بالأمة ممارستها استنادًا إلى الدستور المستمد من الشريعة. السلطة التنفيذية مكونة من رئيس يعود إلى الأمة انتخابه «بعد أن يتم ترشيحه من المرجعية، ويتولى الرئيس المنتخب بعد ذلك تكوين أعضاء حكومته»[65]، أما السلطة التشريعية، أو مجلس أهل الحل والعقد فينبثق من الأمة بالانتخاب المباشر، ويضطلع بمهمات المراقبة وملء الفراغ التشريعي بعد أن يمنح السلطة التنفيذية الثقة. يمكن الاستنتاج بأنه أقرب بتكوينه ومهماته إلى المجالس النيابية في الديمقراطيات الغربية، مع فارق أساس هو أن هذا المجلس محكوم تشريعيًا بالكتاب والسنّة وسلطة المرجع الذي هو «النائب العام» عن الإمام الحجة المهدي المنتظر. وبناء عليه يحتل موقع «المرجعية» حجر الزاوية في مجمل البنيان الدستوري والشرعي لنظام الحكم وفق الرؤية الصدرية.

تطرح هذه المقاربة إشكالية واضحة. هل الفقيه هو صاحب الولاية، يمنحها للأمة؟ أم أن الأمة هي صاحبة الولاية؟ هل طاعة الأمة للفقيه هي حق للحاكم من

---

(64) المصدر نفسه، ص 23.

(65) انظر في هذا: محمد رشيد رضا، «الخلافة أو الإمامة العظمى،» في: وجيه كوثراني [وآخرون]، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا (بيروت: دار الطليعة، 1996).

الله على الأمة أم أن الولاية حق للأمة تتنازل عنه للحاكم ليدبر أمرها من خلال عقد تطيعه ما لم يخل بشروطه؟

تحسم نظرية «ولاية الأمة على نفسها» هذه الإشكالية، وتنقل الأمة من دور المراقب أو المتلقي إلى دور الفاعل أو الموجه والرقيب على الحاكم. وهي تنقل ولاية الأمة من الوكالة إلى الأصالة. فولاية الأمة ليست بالوكالة عن الفقيه - الولي، بل هي ولاية أصيلة تملكها، ثم تمنحها بـ«البيعة» لمن تشاء.

رابعًا: التأصيل والإدماج
بدايات تكييف المفاهيم وأسلمتها

قد يبدو الفكر السياسي الإسلامي وكأنه لم يتابع تراكمات ما أنجزه رواد الحركة الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، في مجال الاجتهاد والتطوير الفكري، حيث ظهر وكأن هذا الفكر أصيب بقطيعة معرفية فصلته عن لحظة تطور ثورية على مستوى الاهتمامات والأفكار والاتجاهات. وعدّت هذه القطيعة سببًا مهمًا في التراجع الفكري الذي أصاب الفكر الإسلامي في أواسط القرن الماضي، والذي امتد عمليًا حتى أواخر الثمانينيات منه.

من أبرز المعطيات التي أدت دورًا ضد مشروع الإصلاح الديني وأفكار الإمام محمد عبده، أن آخر رمز من رموز الإصلاحية الإسلامية ممثلًا بتلميذه السيد محمد رشيد رضا كان من أوائل المتراجعين عن تراث الإصلاحية تلك، وتراث أستاذه محمد عبده، خصوصًا. وهو تراجع طاول أغلبية المسائل التي خاض فيها نهضويو القرن التاسع عشر في شأن الاجتهاد وعلاقة الديني بالسياسي والاجتماع المدني وموجبات تطويره... إلخ. وكانت ذروة تعبيره عن ذلك التراجع انفصاله عن منظومة الفكر السياسي الحديث، وموضوعه الدولة الوطنية التي سبق وأخذ بها الإصلاحيون منذ العقد الثالث من القرن التاسع عشر مع الطهطاوي[66]، إلى العقد الأول من القرن العشرين مع الكواكبي، ثم مصالحته مع منظومة السياسة الشرعية، خصوصًا مع الماوردي، وابن تيمية وعودته إلى المدونة الفقهية التاريخية التقليدية ثم إلى فكرة «الخلافة»، باعتبارها نظامًا سياسيًا أنموذجيًا للرد

(66) انظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 164-165.

على الاحتلال الاستعماري لـ «دار الإسلام»، وعلى إلغاء مصطفى كمال نظام السلطنة العثمانية. كان ذلك التراجع انقلابًا شاملًا دمرّ الفكرة الإصلاحية أو أتى عليها بالمحو[67]. وأصبح اليوم من المسلم به أن هذا التراجع كان له الآثار البليغة في فتح الباب الواسع أمام فكر «الصحوة» الذي انطلق تياره مع مرشد «الإخوان المسلمين» الشيخ حسن البنا، منذ الربع الثاني من القرن العشرين.

صحيح أن الإصلاحيين اجتمعوا كما الصحويين على الإسلام كعقيدة ومرجعية منهجية، إلا أن المشروع الفكري والمجتمعي الذي اختطه كل منهما يختلف جذريًا؛ إذ شقّ الإصلاحيون طريقهم نحو مشروعهم باعتماد قاعدة الاستثمار في الوعي والفكر والتربية والإصلاح الديني، وبالتالي فإن مشروعهم يؤسس على «دعوة فكرية»، وإن تضمنت بعض المعطيات السياسية، في حين اعتمد الصحويون في دعوتهم على الاستثمار في السياسة وإن حمل مشروعهم مضامين فكرية، إلا أن مضمونه وقوامه مصممان على استلام السلطة وتطبيق الشريعة الإسلامية[68].

لا شك في أن «القطيعة» بين فكر الصحوة الإسلامية وفكر الإصلاحية لم تحدث تمامًا، إلا مع الجيل الثاني لحركة الإخوان المسلمين، ممثلًا بسيد قطب. وكانت فكرة «الحاكمية الإلهية» عمدتها، حتى تطورت في ما بعد إلى أيديولوجيا جهادية متطرفة، أنجبت على تخومها عددًا من التنظيمات والأطروحات، وحاولت رموز فكرية في الصحوة الإسلامية التنبيه لخطورة تلك «القطيعة»، ولعل مراجعات واجتهادات عدد لا بأس به من مفكري الإسلام السياسي ورموزه، تمثل محاولة لاستلهام جوهر الإصلاحية الإسلامية المستندة إلى التدرج والاعتدال والاعتماد على المنهج التثقيفي والتربوي والتدريجي، على الرغم من المنطلق السياسي لبرنامجها. ومنهم من تعود جذورهم، في الأساس، إلى حركة الإخوان المسلمين (يوسف القرضاوي - محمد الغزالي - محمد سليم العوا - فهمي هويدي) أو هم ممن التحقوا بالحركة الإسلامية وجاءوا إليها من بيئات قومية أو اشتراكية (محمد

---

(67) بلقزيز، الإسلام والسياسة، ص 187.

(68) انظر: عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي (القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1959)، والإسلام وأوضاعنا السياسية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1951).

عمارة - طارق البشري وغيرهما). وعلى الرغم من خروج التيار القطبي الرافض الدولة المدنية والديمقراطية من عباءة الإخوان المسلمين، إلا أن هذا التيار لم يعبّر في الحقيقة عن روح الفكر الإخواني الذي أرساه مؤسس الإخوان البنا، والذي وجد تعبيراته في كتابات عدة منها ما كتبه عبد القادر عودة[69] وعبد الرزاق السنهوري[70] ومحمد ضياء الدين الريس[71] ومحمد أبو زهرة[72] ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وجميعهم عمدوا إلى تأصيل مفهوم الشورى بجعله مبدأ ملزمًا جامعًا للمسلمين، بل إن أبو زهرة اعتبر أن النظام السياسي يجب أن يبنى على أساس العقل «لأن النصوص الواردة في سياسة الحكم محدودة وقليلة والثابت منها غير مفصل»[73].

1- نقد القطيعة وخطاب المفاصلة

أيديولوجيا القطيعة الكاملة مع الدولة المعاصرة، وإلغاء مشروعية التساكن معها، أو التفاعل معها كأمر واقع، استنفد كامل طاقته بعدما تحوّل موقفًا عقديًا كاملًا بين الكفر والإيمان، وحتمّ بالتالي مساره التصعيدي نحو اعتباره «الجهاد» فرض عين لتقويضها باعتبارها قلعة الكفر والجاهلية.

جاءت الثمانينيات بالمتغيرات المترافقة مع حركة إنتاج فكري وثقافي إسلامي واسع كان له دور كبير في إطلاق موجة سياسية إسلامية جديدة؛ إذ تحوّل الإسلاميون إلى فريق المعارضة الرئيس في الحياة السياسية، فتمايزوا بين راديكاليين ومعتدلين، الأمر الذي أدخل تعديلًا على منهج التأصيل لديهم، يقوم على جمع المقاصد إلى المصلحة والفقه. عبّر عن ذلك تنظير إسلامي بدأ

---

(69) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة لكتاب، ومكتبة الأسرة، 2003)، وهي في الأصل أطروحة دكتوراه قدمها في جامعة السوربون في عام 1926.

(70) ضياء الدين الريس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث (القاهرة: دار التراث، 1967).

(71) محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية (بيروت: دار الرائد العربي، [د. ت.]).

(72) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996)، ص 20.

(73) يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (القاهرة: مكتبة وهبة، 1998)، ص 111 و114.

متدرجًا وتصاعديًا لمفكرين إسلاميين، مثل القرضاوي الذي حاول حلّ عقدة «الديمقراطية» التي تحولت كمصطلح إلى مشكلة عند بعض الإسلاميين، فقال: «إن الذين يقولون بأن الديمقراطية منكر أو كفر أو إنها ضد الإسلام لم يعرفوا جوهر الديمقراطية، ولم يدركوا هدفها ولا القيم التي تقوم عليها». وأضاف «... إنها توصلت إلى صيغ وأساليب وآليات معينة استطاعت بها أن تقلّم أظافر الطغاة المستبدين، إن ما في الديمقراطية من مبادئ أصله عندنا، ولا مانع إطلاقًا أن نأخذها من عند غيرنا لتحقيق المبادئ والقيم الأساسية التي جاء بها الإسلام»[74]. وانتقد من يزعمون أن الديمقراطية ضد حكم الله لأنها تقيم حكم الشعب، قائلًا إن الديمقراطية تعارض حكم الفرد المطلق، وبالتالي فالمعادلة هي حكم الشعب ضد حكم الفرد المتسلّط، وليس حكم الشعب في مواجهة حكم الله. وذهب إلى اعتبار الشورى ملزمة للحاكم وليس مُعلمة له فحسب[75]، وهو في هذا الاجتهاد خالف أستاذه البنا وأقدم بالفعل على خطوة مهمة في الفكر السياسي السني التقليدي.

أما راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة الإسلامية في تونس، فهو في الواقع صاحب اجتهادات أكثر تنويرًا وعمقًا في هذا الاتجاه، فهو في تنظيره للديمقراطية الإسلامية إنما يعيدها إلى مبدأ قديم هو التعاقد (أو البيعة)، استنادًا إلى أن الإمامة عقد بين الأمة والحاكم، وأن الأمة هي مصدر كل سلطانه، وأن لها عليه السيادة في إطار الدستور (الشريعة)[76]. ويخلص إلى أن النظام الإسلامي من جهة استمداد سلطة الحاكم هو الأقرب إلى النظام الديمقراطي والدولة المدنية. لذلك يعلن بوضوح التزامه الفكر الديمقراطي الإسلامي، ورفضه مقررات الفكر الاستبدادي القديم وعلى رأسها مسألة الطاعة المطلقة[77]، ويعتبر الشعب «أمين الله على شرع الله» وإن من واجبه الامتناع عن تنفيذ ما يخالف الشرع والمبادرة

---

(74) المصدر نفسه، ص 116.

(75) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 141.

(76) المصدر نفسه، ص 187.

(77) المصدر نفسه، ص 222.

إلى مقاومة السلطة الجائرة[78]. ويذهب إلى وجوب تحديد مدة الولاية خلافًا للفكر السياسي السني القديم[79]، ويرفض مبدأ الاستخلاف والتوريث منتقدًا ذلك بمرارة[80]، ويقول: «إنها لكارثة حقيقية أن يبدأ تاريخنا بالشورى لينتهي إلى العصمة والاستخلاف والتغلب، لأن ذلك يعني شيئًا واحدًا: تغييب الأمة وتهميشها»[81].

يعمق الغنوشي اجتهاداته في هذا الموضوع منطلقًا من التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي عند الفقهاء، معتبرًا أن ما أنتج من فكر سياسي عرف تطورًا مستمرًا ومنه نظام الدول، باعتباره اجتهادًا بشريًا قد يوافقه اجتهاد ويخالفه آخر، والدولة تمارس قدرًا من الحياد تجاه هذه الاجتهادات. ويرى في ثورة الإمام أحمد بن حنبل في عهد الخليفة المأمون دلالة مهمة، فهي عبّرت عن رفض الإمام تسلط الدولة على الدين ومحاولتها فرض تفسير واحد له، كان من نتائج هذه الثورة أن العالم الإسلامي اليوم لا تسيطر عليه أي كنيسة، وظلت الدولة قائمة حتى اليوم من دون أن يسلم لها بأنها صاحبة السلطان على الدين، لذلك يقول: «حين تمحور الإشكال الغربي حول كيفية تحرير الدولة من الدين أدى إلى ثورة كبيرة (مع العلمانية) لنيل هذه الغاية، فإن وجهًا من وجوه الإشكالية عندنا هو، كيف نحرر الدين من الدولة ونمنعها من التسلط على الدين، وأن يظل هذا الأخير شأنًا مجتمعيًا متاحًا لكل المسلمين بأن يقرأوا القرآن ويفهموا ما شاؤوا. ولا بأس في التعدد الذي يفرض قدرًا كبيرًا من التسامح. أما إذا احتاج المسلمون إلى قانون فالآلية الديمقراطية المعاصرة هي خير تجسيد لقيمة الشورى في الإسلام، بحيث لا يكون الاجتهاد حينئذٍ فرديًا بل جماعيًا قبل ممثلي الشعب. غياب الكنيسة مهم جدًا في تراثنا. ربما إخواننا الشيعة فقط هم الذين عندهم فكرة المؤسسة الدينية بينما لا توجد في العالم السني مؤسسة دينية».

من المسلّم به أن الإخوان المسلمين في مصر تبرأوا من أيديولوجيا

---

(78) المصدر نفسه، ص 170.

(79) المصدر نفسه، ص 162.

(80) المصدر نفسه، ص 188.

(81) راشد الغنوشي، «الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر،» المستقبل العربي، العدد 406 (كانون الأول/ ديسمبر 2012)، ص 19-20.

العنف، منذ أعلن خليفة حسن البنا، حسن الهضيبي في كتابه الشهير دعاة لا قضاة مطالعته النظرية المعبّرة عن روح الخطاب الإخواني الرسمي. ولم يخف عمر التلمساني توجهاته الليبرالية، كما عبّر حامد أبو النصر المرشد الرابع بوضوح عن قناعة الإخوان بأن النظام البرلماني يعبر عن إرادة الأمة بصدق. داعيًا إلى حرية تشكيل الأحزاب حتى تلك التي تصطدم بالاعتقاد الإسلامي كالشيوعية والعلمانية[82]. ومنذ أواسط الثمانينيات اعتمدت فروع الإخوان في تونس والأردن ولبنان والكويت والجزائر واليمن مسارات معقدة ومتنوعة، لم تكن تستند دائمًا إلى منطق أيديولوجي يرمي إلى إقامة الدولة الإسلامية، بقدر ما استهدف اكتساب المشروعية السياسية عبر المناداة بالديمقراطية والتعددية السياسية والتداول السلمي على السلطة، والتنظير «العام» للدولة باعتبارها مؤسسة مدنية وليست دينية. ترافق ذلك مع صدور وثيقة الإخوان المسلمين في عام 1994 التي تتعلق بتصورهم السياسي، والتي تمثل التزامهم القاطع بالعمل السلمي، وتطابق تصورهم لنظام الشورى الإسلامي مع الديمقراطية في صيغتها الحديثة، وعلى أن الأمة مصدر السلطات، وفق دستور مكتوب يحفظ الحريات العامة والخاصة، ويحدد مسؤوليات الحكام ومحاسبتهم أمام مجلس نيابي منتخب في إطار من التعددية السياسية الحزبية الكاملة وانتخابات شعبية حرة دورية[83]. والمدقق في هذه الوثيقة لا يجد في مقاربتها موضوع الدولة المعاصرة بالفهم الليبرالي أي اختلاف، إلا التشديد على ضرورة استناد الدستور إلى الشريعة الإسلامية وقواعدها الكلية.

2- فاعلون جدد

يشهد المشهد السياسي الإسلامي اليوم دخول فاعلين إسلاميين جدد؛ إذ انخرطت شرائح كبرى من السلفيين في المجال السياسي العام، بعد إقامة طويلة في المجال الدعوي الخاص، وأسست فيها رؤية رافضة السياسة والنظام الديمقراطي بوصفه مستوردًا ومخالفًا «للشريعة الإسلامية». تبدو اليوم «السلفية

---

(82) انظر: الوطن (الكويت)، 6/ 6/ 1986، والأنباء (الكويت)، 13/ 3/ 1987.

(83) إلى جانب حزب النور أسّست أحزاب سلفية أخرى أقل تأثيرًا مثل «حزب الفضيلة» و«حزب الأصالة» و«الحركة السلفية من أجل الإصلاح»...

السياسية» واقعًا ملموسًا فرض نفسه في الحاضنة المصرية، من خلال عدد من الأحزاب، وبدأ يقدم نفسه كخبرة قابلة للتصدير.

أثار انخراطهم في الحياة السياسية جدلًا كبيرًا، خصوصًا بعد تأسيس «حزب النور»[84] الذي مثل قفزة حركية وتنظيمية مهمة، لأنهم دومًا رفضوا الأسلوب الحزبي في العمل التنظيمي، فضلًا عن رفضهم الدائم مبدأ المشاركة السياسية، وتأكيدهم أولوية «حراسة الدين وتربية الناس على عقيدة صحيحة». لذلك حذّر مجلس شورى علماء التيار السلفي[85]، من خطورة انشغال مشايخ الدعوة بالقضايا السياسية عن الدعوة الدينية[86]، وأوصى بمنعهم من الانضمام إلى أي حزب سلفي حتى لا تشغلهم السياسة عن الدعوة، وإنه لا بد من الفصل «بين الدعوة والسياسة».

ما يسترعي الانتباه، أن برنامج حزب النور شكل معلمًا بارزًا لبداية تكَيُّف كتلة مفاهيم صلبة مع أطروحة الدولة الحديثة، فهو يعترف بـ «الديمقراطية»، أول مرة، «كآلية للحكم وتداول السلطة»، وإن جاءت في سياق الرؤية الشرعية الإسلامية. وهو بهذا الخيار يقطع مع أفكار سابقة اعتبرت الديمقراطية كفرًا وضلالًا. وهو مسار يشكل أنموذجًا لما يمكن أن تؤول إليه الأمور في مصائر التيارات الإسلامية الأشد محافظة من غيرها[87].

كان إنشاء حزب النور في منزلة تدشين مرحلة التسييس التي سيخوض

---

(84) الذي يضمّ الشيخ محمد حسان وجمال مراكبي ومحمد حسين يعقوب وعبد الله شاكر.

(85) أبرز رموزها المؤسسين الشيوخ محمد إسماعيل المقدم وياسر برهامي وسعيد عبد العظيم وأحمد فريد وأحمد حطيبة ومحمد عبد الفتاح وعبد المنعم الشحات.

(86) قد يشكّل مسار الجماعة الإسلامية المصرية مثالًا واضحًا في هذا المجال، لأنها سبق واعتمدت العنف فشاركت في اغتيال أنور السادات عبر بعض كوادرها، وفي الكثير من الحوادث والمصادمات الدموية، إلا أنها منذ مبادرة وقف العنف التي تقدمت بها في عام 1997 وإصدارها الكثير من المراجعات الفقهية التي تمثل نقدًا ذاتيًا، لم تعرفه الحركات الإسلامية من قبل، تحولت إلى العمل الدعوي، ثم طورت تحولها، في إثر الثورة أيضًا، باتجاه المشاركة السياسية فأسست حزبها «حزب البناء والتنمية» وانتقلت نهائيًا من فكر الحاكمية والتكفير والقطيعة إلى «الإصلاح السياسي والدستوري والقانوني الذي يؤسس لنظام سياسي لا يستبعد تيارًا سياسيًا ولا يقصي فصيلًا وطنيًا...».

(87) مثل أحزاب الفضيلة والإصلاح والأصالة والأمة والبناء والتنمية.

غمارها السلفيون المصريون، والتي ستشمل عدواها عددًا من الأحزاب السلفية الأخرى[88]. وهي مرحلة شهدت حضورًا سلفيًا في «المجال العام» تخطى الكثير من المقولات الدوغمائية لشيوخ التيار ومرجعياته في شأن عدم شرعية العمل الحزبي والديمقراطي والتعددية السياسية والبرلمانات التي كانت لفترة وجيزة تعتبر منتوجات «كفرية»، بل إن عددًا من هؤلاء الشيوخ لم يتردد في ما بعد، في إصدار التبريرات الفقهية التي تواكب هذه التحولات وتبررها وتحاول ضبطها.

ارتكز العنوان العريض لهذا التحول السياسي باتجاه فقه الدولة، بالنسبة إلى السلفية السياسية، على مسألتين هما «الجوهر»، بل أمّ المسائل كلها، بهما تتمايز وعلى أساسهما تقيس المساحات والسقوف السياسية لحركتها ونشاطها وعلاقتها بالآخرين كفاعلين سياسيين، وقد احتلت المسألتان في برنامج حزب النور مساحة مهمة: **الأولى**، بعنوان «قضية الهوية» التي أصبحت في منزلة البوصلة المحددة لاستراتيجيتهم السياسة، فهوية مصر العربية الإسلامية وطرحها كـ «خط أحمر» و«التفرد» به كشعار وتصعيده إلى الأولوية، أفادتهم كلها في القيام بعملية «توظيف سياسي» لها الكثير من الدلالات الرمزية التي يمكن أن تكون في منزلة رافعة سياسية مساعدة للاستقطاب والتعبئة للتيار، كما أدى الشعار وظيفته في خدمة «التحول السياسي» للتيار برمته. **المسألة الثانية**، تمثل طرحًا تكامليًا مع ما سبق، بعنوان «قضية تطبيق الشريعة الإسلامية» التي يمكن اعتبارها أحد أهم المداخل لفهم خلفيات الانخراط السياسي للسلفيين في المجال العام، باعتباره جسرًا للعبور باتجاه «أسلمة الدولة والمجتمع»، وفي سبيلها كان لهم مواقف عنيدة في أثناء صوغ الدستور الجديد.

حاولت السلفية السياسية المتحوّلة تبديد الصورة النمطية السائدة عن تشدد السلفيين شكلًا ومضمونًا، وحققت بعض النجاحات الطفيفة من خلال سلوك

---

(88) على سبيل المثال، انظر: يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**؛ فهمي هويدي، **أزمة الوعي الديني**؛ عبد الله النفيسي، **الحركة الإسلامية: أوراق في النقد الذاتي**؛ الشيخ الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**؛ صلاح الديني الجورشي، **الحركة الإسلامية في الدوامة**، وخالص جلبي، **ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية** التي طالت رموزًا عدة من التيار السلفي الدعوي والتيار الجهادي، قامت بمراجعات نقدية مهمة وشهيرة، أهمها ما قامت به الجماعة الإسلامية وإصداراتها المتميزة في هذا المجال، ومراجعات سيد إمام منظر حركة الجهاد وغيرهم.

براغماتي يسترعي الانتباه، إلا أن النزعة العامة الهادفة إلى «أسلمة المجتمع والدولة» لا تزال تقف عائقًا. من جهة ثانية، لا تزال قاعدة «التأصيل» الفقهية المعتمدة لديهم تضعهم كما غيرهم من الإسلاميين في مواقف حرجة سياسيًا، حيث تطرح قضايا على سبيل المثال تتعلق بتطبيق «الحدود الشرعية» مثل (قطع يد السارق - جلد الزاني- رجم المحصنين - القصاص من القتلى - ملابس المرأة وإلزامية الحجاب - والاختلاط - والموقف من بيع المشروبات الروحية والمنتجعات السياحية ومتعلقاتها والفن والغناء...) وغيرها من القضايا التي يتجنب السلفيون والإسلاميون في تعبيراتهم السياسية الخوض فيها.

في الأحوال كلها، ما كان لهذا المسار أن يتبلور في هذا الاتجاه لولا الانتاج الفكري النقدي والمراجعات الفقهية والإسلامية من داخل الحركة الإسلامية، التي ساهم فيها عدد كبير من المفكرين والكتّاب والقادة في هذه الحركات[89].

تبدو «حاكمية الواقع» اليوم هي المنهج السائد فوق عقائدية الإخوان والسلفيين، مع تفاوت واضح بين الاثنين؛ إذ أراد الإخوان فعلًا منذ أيام حسن البنا الخروج من علمانية فصل الدين عن الدولة التي سماها سيد قطب «الفصام النكد»، لكن مقولته الشهيرة «الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف» التي استولدت أولوية تطبيق الشريعة بواسطة الدولة، تفعل العكس في الواقع، بحسب القراءة النقدية لرضوان السيد، لأنها تفصل الشريعة والدين عن المجتمع، ثم تعيد فرضهما عليه من طريق الدولة والسلطة. هكذا تتحول الشريعة إلى أيديولوجيا سلطوية، تعطي السلطان السياسي ميزات ومهمات دينية، وتزعم أن «إيمان ودين دولة المسلمين ومجتمعاتهم ناقصان اليوم، غفلة وجهلًا أو كفرًا، ولا بد من استعادتهما»[90]. يرى رضوان السيد أن المنظور الكبير للتاريخ الإسلامي يعتبر الأمة مصدر السلطات، وأن القول بامتلاك الدين نظامًا متكاملًا في السياسة والاقتصاد والاجتماع يصلح

---

(89) رضوان السيد، «الدين والدولة في زمن الثورات،» المستقبل العربي، العدد 406 (كانون الأول/ ديسمبر 2012)، ص 29.

(90) «الإخوان المسلمون في سورية يعلنون وثيقة «عهد وميثاق» لبناء «الدولة المدنية التعددية التداولية»،» أخبار الشرق (موقع إلكتروني) (25 آذار/ مارس 2012)، <http://www.levantnews.com/archives/12492>.

صدرت هذه الوثيقة بعد اجتماعهم في اسطنبول بتاريخ 26 آذار/ مارس 2012.

للتطبيق، من أجل تصحيح النظام الاشتراعي القائم أو استبداله بالكلية، هو تكليف للدين بما لا يطاق، كما يقول المتكلمون المسلمون. وتبين العجز عن ذلك بعدما قضى الإسلاميون دهرًا يجادلون في ذلك. وها هم في السلطة اليوم تحت عنوان الدولة «المدنية»، لا الدولة الإسلامية، والاقتصاد «الحر»، لا الاقتصاد الإسلامي، من دون التوصيفات العقائدية التي وظفوها زمنًا طويلًا في إطار «الصراع على السلطة».

لا يمكن الإنكار أن مخاوف التيارات العلمانية من إمكان سطوة القوى الدينية وهيمنتها، تصاعدت مع ربيع الثورات العربية. وما عزز هذه المخاوف مسارعة الإخوان والسلفيين إلى الإعلان عن تشكيل أحزابهم السياسية ذات المرجعية الدينية.

تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا حاضرة بقوة وسط هذا السجال، إلى ذلك يذهب علي صدر الدين البيانوني - المراقب العام السابق للإخوان المسلمين في سورية الذي يعتبر أن الإخوان بقبولهم التعددية والتداولية والتشاركية والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، في أكثر من قطر عربي، إنما استلهموا روح التجربة التركية. ويشير إلى ضرورة توافر «الشروط الصانعة لإطار التجربة»، وهي الثقافة الديمقراطية واحترام سيادة القانون، وهي للمفارقة متوافرة في تركيا العلمانية أكثر مما هي متوافرة في الأقطار العربية؟! وفي إعلان الإخوان المسلمين السوريين وثيقتهم «عهد وميثاق»، لم يترددوا في الإعلان على لسان رياض الشقفة المراقب العام للإخوان، عن قبولهم أن ترئس الدولة امرأة أو مسيحي في الدولة الديمقراطية المنشودة، وهو ما لم يذهب إليه دستور النظام العلماني للبعث السوري في صيغته الإصلاحية الجديدة[91]، ثمة مساحة واسعة من التباينات الفكرية والسياسية في الفضاء الإسلامي من مسألة الدولة وطبيعتها ومهماتها، ومن مسألة الديمقراطية والمواطنة والمجتمع المدني وما يتصل به من قضايا طرحتها الثورات العربية. والواقع أن تكيف الإسلاميين في الدولة أولًا، ثم قيامهم بمهمة توطين الديمقراطية في صميم منظومة الفكر السياسي الإسلامي مسألة صعبة، ولا

(91) عبد الله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 37-81.

تخلو من مخاطر وانزلاقات محتملة في نظر بعضهم، إلا أنها كانت مسارًا ضروريًا ولا بديل منه بعدما جربت خيارات مكلفة ومخفقة أخرى.

من جهة ثانية، كان هذا التكيف تمرينًا أوليًا على «دولنة» الخطاب السياسي ومشاركة الحركات الإسلامية في السلطة، تحت عنوان المشاركة لا المغالبة، وهذا مستوى جديد من التفكير السياسي للحركات الإسلامية لم يتم التنظير والاستعداد له، وهو تم جزئيًا قبل الربيع العربي، لكنه أصبح مع وصول الإسلاميين إلى السلطة تحديًا حقيقيًا لهم.

3- إشكالية الأنموذج

لا يمكن القول إن الإسلاميين تحرروا من هيمنة «الأنموذج المثالي» للخلافة. فتجربة الخلفاء الراشدين لا تزال إلهامًا مرجعيًا لأنموذج الدولة بكليته، وهو إلهام تحكَّم في مقاربتهم الدولة المعاصرة، وتعبِّر عنه الإدانة المبطنة لما آل إليه حال المسلمين اليوم نتيجة انحرافه عن هذا الأنموذج. طوبى الخلافة هذه في تطورها الطبيعي ومساراتها تحولت إلى «ملك عضوض» وإلى دولة صاحب «الشوكة»، وإلى دول سلطانية بحكم ترامي الحدود وتراكم الثروة وبروز نظم ومصالح جديدة تدعمها نخب اقتصادية صاعدة وحواضر سكانية جديدة[92]. وهذا لا يمكن اعتباره انحرافًا كما يذهب النص الإسلامي الحركي، بقدر ما هو مسار طبيعي يعبر عن حركة تفاعل المسلمين مع واقع السياسة المتحول والمتغير. في ذلك الطريق أنتج الفقه آدابه السياسية السلطانية المعروفة بدءًا بالماوردي وغيره، وتكيف مع وقائعه الجديدة.

تأخر النص الحركي الإسلامي كثيرًا عن مواكبة الواقع السياسي وظل أسير طوبى الخلافة، الأمر الذي جعل نماذجه المنتجة في الدولة فقيرة القوام النظري والتدبيري. وإذا كان الأنموذج السلطاني التاريخي قد تجاوزه الزمن، فإن مثيله المحدَث والمعدَّل لا يزال يقاوم بكثير من المرونة من خلال قبوله بعض الآليات المعاصرة في بنيته التقليدية.

---

(92) مقدمة الدستور الإيراني، ص 4 و6.

النماذج الحاضرة اليوم للإسلاميين في الخبرة السياسية ليست كثيرة وأهمها ما تقدمه «الصيغة الإيرانية»، حيث يمثل دستورها أنموذجًا حيًا ومعاصرًا لتجربة ولاية الفقيه، وهو أنموذج يحمل في أحشائه تنافرًا بنيويًا ظاهرًا بين عنصرين: المقدس/ الديني والدنيوي/ السياسي؛ فالمرجعية الإسلامية المذهبية والولي الفقيه (المرشد) ومجلس حماية الدستور ومجلس تشخيص مصلحة النظام، تهيمن بحضورها وصلاحياتها وقوامها الفقهي والشرعي على المكوّن السياسي/ الدنيوي (الرئاسة ومجلس الوزراء والبرلمان والقضاء) في تقسيم مؤسسي يحمل شكلانيًا سمات الدولة الحديثة، لكنه مقيد بمؤسسة كهنوتية مهيمنة. يتولد من هذا التنافر توترات في كل محطة انتخابات رئاسية أهم تعبيراتها أنها تؤشر دوريًا إلى عمق الأزمة البنيوية للأنموذج برمته.

لا يدع دستور هذا الأنموذج الإسلامي مجالًا للشك في وظيفة الدولة الدينية التي يقيمها، فينص في مقدمته عن الغاية منه بوضوح وهي إعداد «الظروف لاستمرارية هذه الثورة داخل البلاد وخارجها حيث يسعى لبناء الأمة الواحدة في العالم»، وهو ما جعل تصدير الثورة واجبًا شرعيًا، وتتحدد جملة من الوسائل لذلك أهمها بناء «الجيش الثوري العقائدي الذي لا تقف مهماته عند الحماية وحراسة الحدود بل «تحمل أيضًا أعباء رسالتها الإلهية، وهي الجهاد في سبيل الله من أجل بسط حاكمية القانون الإلهي في العالم»[93]. المدقق في الدستور والتجربة يجد أن أمامه دولة دينية يقودها المرشد (الولي الفقيه)، الواجبة طاعته شرعًا، أما باقي السلطات فتدور في فلكها.

في المقابل، يمثل الأنموذج «الإسلامي التركي» الذي ولد وترعرع في حاضنة دولة علمانية حديثة، على الرغم من طابعها المزدوج العسكري - الديمقراطي، خلاصة تجربة سياسية ناجحة، طابعها (سلمي - مدني) يغلب عليها الاعتدال والوسطية في التدين، والحداثة في مقاربتها مسائل الحريات والمواطنة وتكيفها مع الدولة.

لعل استقراء حال الإسلاميين العرب بعد الثورات العربية يطرح السؤال عن إمكان تأسيس أنموذج عربي إسلامي؟ والواقع يؤشر إلى عدد من المسائل

---

(93) عبد الله العروي، مفهوم الدولة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006).

المهمة أولها ذلك الإقبال على التسَيس وتلك الرغبة المتنامية في أوساط التيارات الإسلامية على الاشتغال في السياسة، التي عبرت نفسها بظاهرة التوالد المستمر للأحزاب والتنظيمات الإسلامية المترافقة أيضًا مع الانشقاقات في صفوفها، وهي ظاهرة بقدر ما تعكس رغبة في محاولة الاستفادة من حالة الانفتاح والحريات التي نتجت من إسقاط الأنظمة القديمة، تعبِّر في الوقت نفسه عن سعي إلى إنتاج نظام غير معادٍ لأفكارهم يعيد إنتاج ممارسات أنظمة سابقة بشعارات جديدة، لكنه يتضمن أيضًا طموحًا لا شك فيه، يتطلع إلى إعادة تشكيل «المجال العام» ورفع منسوب التدين السياسي في مؤسساته العامة. ساهم هذا الواقع الجديد في تعميق حدّة الاستقطاب والانقسام الاجتماعي والسياسي، وأيقظ الهواجس والمخاوف لدى التيارات الأيديولوجية الليبرالية والعلمانية، خصوصًا أنه حدثَ مترافقًا مع محاولة التفرد بالسلطة، كما هي «التهمة» الأساس التي تعني «الأخونة» أو «الأسلمة» أو «السلفنة» للدولة في الشعارات السياسية الشعبوية التي تغطي الصراع السياسي العنيف الدائر على السلطة بين التيارات السياسية والأيديولوجية المختلفة.

في الواقع، توارى شعار «الإسلام هو الحل» واختفى شعار «الدولة الإسلامية» ويكاد موضوع «الخلافة» يصبح من الموضوعات النادر تداولها، حتى إن الحديث عن «المشروع الإسلامي» ما عاد من مصطلحات المرحلة التي دخلوها من باب «مشروع النهضة» أو «مشروع العدالة» أو غيرها من العناوين التي قدموها في برامجهم، مرفقة بعنوان آخر هو «الدولة المدنية»، مضافًا إليه «المرجعية الإسلامية» في بعض الأحيان، هذا عدا بعض الشعارات التي تؤكد قبول المسار الديمقراطي والتعددية الحزبية وغيرها من المسائل.

لا يعني ذلك ذوبان المشروع الإسلامي واضمحلاله بقدر ما يعني تأكّل الشحنة التعبوية له التي يحاول السلفيون تعويضها من خلال اللجوء المكثف إلى إثارة قضية «الهوية» وشعار «تطبيق الشريعة»، إلا أن ما يسترعي الانتباه في المشهد العام، أن تحوّل الخطاب الإسلامي نحو شعارات «مدنية»، لم يصاحبه حراك ثقافي وفكري يواكب هذه التطورات السريعة في المشهد السياسي، حيث لا يزال هذا الخطاب في منظومته الرئيسة يخضع لمنطق «الدعوة» وضروراتها، من دون أن يرتقي إلى منطق السلطة والدولة ومهماتها ومستلزماتها وخطابها، فهو لا يزال يستبطن الرؤى

التقليدية والتاريخية، ويعيد إنتاجها شكلانيًا، من دون أي اجتهادات عميقة وجادة، بل إن هذا الجمود الثقافي والفكري أحدث فجوة متنامية مع الخطاب السياسي الذي غلب عليه «فقه الضرورة»، أكثر مما غلب فقه «مقاصد الشريعة»، لذلك بدا إنتاجه سطحيًا وهشًا بقدر ما بدا مرحليًا وعابرًا، لكونه لم يؤسس على «تأصيل» فقهي و«اجتهاد» تنظيري جاد في المسائل السياسية والاجتماعية المستجدة، تعيد تجديد الخطاب والوعي السياسيين الإسلاميين. وبقدر ضخامة النقلة السياسية التي حققها الإسلاميون مع الثورات العربية، والتغيرات التي طرأت على خطابهم السياسي، يمكن تلمس الفقر التنظيري والجمود الفكري والثقافي والاجتهادي الذي امتد ليشمل الرموز الفكرية الإسلامية المستقلة التي كانت رائدة في أسبقيتها الاجتهادية والتنويرية، بل إن المراقب ربما يجد انتكاسة مريعة في هذا المجال لما يجده من هيمنة مستجدة لرموز وشخصيات دعوية وسلفية تحتل مساحات متزايدة على بعض الفضائيات، وتساهم في تسطيح الوعي وتنميطه.

لا تزال المشكلة في أن بعض الإسلاميين ينظر إلى الدولة باعتبارها أداة، وإلى الديمقراطية باعتبارها مجرد شكل من أشكال إدارة الحكم، وفي أن أهميتها تقتصر على تنظيم الانتخابات وتوفير آلية للتداول السلمي على السلطة، وهذا فهم قاصر ويحتاج إلى مراجعة جادة وعميقة، ذلك أن النظام الديمقراطي في جوهره هو منظومة قيم يستمد منها قوته ومشروعيته واستمراريته، لذلك فإن الانخراط في صلبه يجب أن يطال تعديل منظومة ثقافة سائدة، لا أن يتوقف عند «استثمار بعض أدواته» من دون التفاعل مع الفلسفة التي أنتجت هذه الأدوات. ومنها على سبيل المثال مسألة الدين والسياسة والعلاقة بينهما، وهي علاقة سببت ولا تزال سجالًا مزمنًا.

إن تجاوز التفكير الوظيفي أو الأداتي للدولة ومن ثم للديمقراطية واختزالها بإجراءات تقنية وانتخابات موسمية، إنما يفرّغ جزءًا كبيرًا من جدية الحمولة الديمقراطية وأصالتها لدى الإسلاميين، ويضفي عليها الكثير من الشكلانية، الأمر الذي يفرض المزيد من الجهد الفكري والاجتهادي في هذا المجال؛ إذ لا يمكن تصور «دولة» اليوم من دون مؤسسات ناظمة وقيم جامعة وثقافة مشتركة قوامها المساواة التامة بين المواطنين كافة، بما يعنيه ذلك من تعميق قيمة الحريات العامة والخاصة وحقوق الإنسان.

ضيع الإسلاميون وقتًا طويلًا في السعي إلى السلطة من خلال تسييس الدين، وها هم وصلوا اليوم إلى مبتغاهم في بعض الدول العربية، ومن بينها مصر بموقعها ودورها وحجمها، لكن وقوعهم طوال عقود ماضية في أسر «الأنموذج المثالي» نتج منه ما بدا غيابًا لـ «المجتمع» في نتاجهم الفكري والثقافي، وبالتالي «غياب نظرية الدولة»، كما يقول عبد الله العروي؛ فمقولة «الإسلام دين ودولة» تنتمي إلى الطوبى، وكان الأحرى التفكير في دولة المسلمين كما حصلت، وليس في دولة الله، لأن دولة المسلمين بصفتهم كائنات بشرية قابلةٌ للخطأ والصواب، وبصفتهم جماعة بشرية ذات مصالح اقتصادية[94]. فالنص الحزبي الإسلامي أهمل الجوانب «التأسيسية» للعمل السياسي والكامنة في «المجتمع» نفسه الذي يضم «الفاعلين» الحقيقيين أصحاب المصلحة في صناعة الدولة، وبالتالي في حمايتها والدفاع عنها أو في التغيير والتطوير والثورة عليها.

خلاصة واستنتاجات

استخدم ماكس فيبر مفهوم «الأنموذج المثالي» كطريقة منهجية مبتكرة لفهم العقل الإنساني وتقديم تفسيرات سببية لهذا العقل والسلوك والنشاط المرافق له. «الأنموذج المثالي» ما هو إلا تصور ذهني يمكن بناؤه أو تمثله واستلهامه، ويمكن تشييده بصورة عقلية مجردة، إلا أن هذه النماذج لا يمكن أن توجد في الواقع بصورة كلية يسعى الباحث بعد ذلك إلى اختبار الأنموذج ومماثلته بما هو موجود في الواقع، طريقة فيبر المبتكرة هي باستخدامه هذه النماذج كأداة تحليلية لدراسة الحياة الاجتماعية[95]. كانت هذه الطريقة المنهجية شديدة الفاعلية في تحليل الكثير من منظومات القيم السائدة وأثبتت قدرتها التفسيرية العالية.

ما نريد قوله إن التفكير الحركي الإسلامي وقف عند حدود «الأنموذج المثالي» الذي استُمد من المدونة التاريخية الفقهية، ولذلك بقي تفكيرًا يدور في حقل النصوص، ولم ينتقل إلى التجربة السياسية التاريخية، بل في الغالب

---

(94) Max Weber, «Basic Terms,» The Fundamental Concepts of Sociology, <http://ssr1.uchicago.edu/PRELIMS/Theory/weber.html>.

(95) Karl Mannheim, «Ideology and Utopia,» Routledge (1936), <http://www.soc.duke.edu/~jmoody77/TheoryNotes/manheim.pdf>.

كان متجاهلًا لها، وحاملًا ما يوحي بالإدانة لهذا التاريخ الذي انحرف عن هذا الأنموذج المتمثل بتجربة النبي والخلافة الراشدة، من دون أن يكلف نفسه عناء البحث عن أسباب هذا الانحراف وطبيعته وما ترتب عنه.

لهذا هُمّشت فكرة «الدولة» في التنظير السياسي الإسلامي السني والشيعي، وعانت فقرًا شديدًا لمصلحة مفهوم «الأمة». نجد في النص السياسي والأيديولوجي عن الإسلاميين (سنّة وشيعة) أن الدولة هي الترجمة السياسية للأمة، كما يراها أو يتصورها كل منهما. وبالتالي للأمة الإسلامية الحق في أن تتبلور وفق مكوناتها التاريخية أو الثقافية أو الدينية والفقهية في «دولة». قد تأخذ شكل دولة «الولي الفقيه» في النص الشيعي الخميني، أو «الدولة الإسلامية» في النص الإخواني، أو العودة إلى الخلافة في بعض خطابات النص السلفي، وحيث إن هذا لم يحصل بفعل «فاعل» يتفق الجميع على أنه «خارجي - استعماري»، هذا الفاعل أنشأ دولًا لا مشروعية دينية أو فقهية أو سياسية لها، أو في أحسن الحالات كانت شرعيتها منقوصة أو موقتة. أما من يتمتع بالشرعية الكاملة، فهو في المخيلة الإسلامية لا يقع بالضرورة في داخل حدود الدولة الواقعية القائمة، بل هو بالتأكيد يمتد على نصابه الشرعي الكامل إلى حدود «الأمة».

ما هي الأمة؟ ما حدودها في الخيال الإسلامي؟ يتحدث الخطاب عن «الأمة الإسلامية» وفق النص القرآني، أما المشروع فيقيم حدودها، ويرسم قوامها وفق التاريخ والمدونة الفقهية. لذلك يذهب الحديث عن «الأمة» في طريقين، وينصرف إلى دلالتين، أقلها بين أمة آل البيت وشيعتهم وأمة أهل السنّة والجماعة، وأعلاها «أمة محمد». والغلبة بين الدلالتين كانت دائمًا لمصلحة الأولى، وشواهد التاريخ أكثر من أن تحصى.

لهذه الأسباب لم يجرِ التركيز على بناء نظرية في الدولة والمواطنة والمؤسسات وفصل السلطات وتداول السلطة والحريات، بقدر ما تم الاهتمام بالتنظير لكل ما له علاقة بالهوية والانتماء والأمة والجماعة والوحدة والشريعة والأصالة والتراث والحاكمية. ولم يجرِ التعامل مع الدولة القائمة إلا باعتبارها وليدًا غير شرعي «لقيطًا» وموقتًا، أو كيانًا «غصبيًا»، بحسب فقهاء الشيعة. اعتبرت على الدوام مجرد وسيلة للوصول إلى الغاية الأبعد وهي «وحدة الأمة». فالدولة التي يعيش

فيها حاملو هذا الفكر لا تمثل الغاية النهائية لحلمهم الإسلامي «الشرعي». لذلك كانت خطابات كل منهم، على مراحل تاريخية متفاوتة، «ضد الدولة» كمفهوم سياسي وكيان موضوعي قائم عمليًا، وضد الولاء للأوطان باعتبارها «عصبيات»، الأمر الذي عطل إمكان بناء هويات وطنية حقيقية، نرى اليوم أن تفكك ما بقي منها يفضي إلى تبلور هويات طائفية ومذهبية وإثنية متصارعة أكثر مما يفضي إلى هوية إسلامية توحيدية جامعة.

خلاصة القول، يمكن المتابع والدارس اليوم، أن يجد في صفوف الإسلاميين من يذهب إلى اعتماد منهج التجديد والإصلاح ناهلًا من تراث الإصلاحيين الأوائل، كما يجد بينهم السلفيين الوهابيين الذين حافظوا على نقاء الفكرة النجدية، كما يجد منهم من زاوجها مع الفكر الإخواني أو القطبي، ليعيد إنتاجها على شكل السلفية الجهادية المقاتلة. وبالتالي ليس في وسعنا أن نغامر ونستنتج أنموذجًا عربيًا تبلور بصيغة ما، فثمة أكثر من صيغة معاصرة اليوم للمشروع الإسلامي في علاقته بالدولة، فالنسخة الجهادية واستطرادًا الطالبانية تقطع مع مفهوم الدولة بصيغته المعاصرة، وتضع أولوية «الجهاد» على رأس مهماتها لإقامة «حكم الله». أما «الصيغة الإيرانية» للمشروع الإسلامي فتقطع مع «الأمة» وولايتها، لتؤسس نظرتها إلى الدولة على منظومة «ولاية الفقيه العامة» التي تقيم سلطة دينية تتمتع بالهيمنة الكاملة وصلاحية «التكليف الشرعي» الذي يمتد إلى خارج حدود الدولة، حيثما تواجد الشيعة المتصلين وجوبًا بالمرشد «الولي الفقيه». «الصيغة التركية» أكثر براغماتية في مقاربتها مسألة الدولة والمواطنة والحريات والعلاقات الدولية، وهي تقدم تجربتها على خلفية إنجازات تنموية ونجاحات اقتصادية وحداثية مبهرة. تبقى «الصيغة الإخوانية الجديدة» التي تطورت عبر السنوات الأخيرة مقدمة خطابًا اعتمد منهج التأصيل لمسألة الشورى والديمقراطية والمواطنة والتعددية والمشاركة وغيرها، التي تبدو مربكة في تشييد عملاني لأنموذجها.

تبدو الجماعات الحركية الإسلامية، من خلال تتبعنا مساراتها الفكرية المتعلقة بالدولة وقضاياها، على تنوع نصوصها، كمن لم يصل إلى مرحلة تشكيل رؤية متكاملة، أو نظامًا مفهوميًا متماسكًا ومستقرًا لصورة الدولة الإسلامية، كما افتقر ما قدمته إلى أنموذج أدائي لتسيير هذه الدولة وأجهزتها ومؤسساتها. وعلّة

ذلك، أن النص السياسي الحركي لا يزال يدور في الحلقة التي تسود فيها الحجج النقلية وتقلّ فيها أو تُعدم الحجج العقلية، بالقدر الذي تبتعد فيه عن قراءة النص في تفاعله مع الواقع.

يعزى السبب في ذلك إلى أن النص الحركي الإسلامي، بتجلياته كلها، اعتمد فترة طويلة منهج «التنزيل» الذي يفضي إلى استنباط الأحكام مباشرة من القرآن من دون تشغيل فاعل لآليات الاجتهاد والتفسير، وذلك من خلال قراءة النصوص الدينية وفهمها فهمًا حرفيًا بالاعتماد على سلطة النص المقدس وحده، ولما كانت الحجج النقلية قاطعة وحاسمة، كان من الضروري أن تكون الأوامر الإلهية كلها محكمات وليس فيها من المتشابهات شيئًا.

خطورة هذا المنهج إنه يؤدي إلى إخراج النص عن سياقه ومواضعه، ويقوده إلى غير ما أنزل فيه، وبما يجعل تأويله على غير معناه راجحًا. هكذا تنتهي «الحرفية النصوصية» إلى ضدها، أي التأويل بلا دليل عقلي. من جهة أخرى، يفضي هذا المنهج إلى الاستغراق في «الانتقائية»، حيث يصبح محرّك البحث عند أصحابه يدور حول انتقاء النصوص الداعمة لـ «التفسير» الذي يذهبون إليه. يقود هذا المنهج إلى نوع من البطالة الفكرية والجمود الاجتهادي، ويحصر نطاق اشتغال الطاقة الذهنية في إطار تنظيرات من طبيعة براغماتية لا معرفية، تستند بقوتها إلى كمّ انتقائي، يُحشد فيه أكبر عدد من النصوص المرجعية التي تستدعى كشاهدة، وهي بطبيعة الحال ليست موضوعًا للحوار بل موضوعًا للتنفيذ. وأي حوار فيها ينتهي غالبًا بالتكفير.

لذلك بقي النص الحركي الإسلامي يدور حول «الأنموذج المثالي» وما أنتجته المنظومة التراثية المرجعية في مسألة الدولة، دونما تطوير دلالي يُذكر لجملة المفاهيم السياسية الحادثة والمتغيرة في عالم شديد التعقيد كعالمنا المعاصر.

أسقط النص الحركي الإسلامي الماهية السياسية للدولة، وألبسها ماهية عقدية، وحوّلها مجردَ أداة قابلة للتملك والاستعمال في مشروع سياسي أيديولوجي مسيس. هكذا ما عادت الدولة في هذا الخطاب كيانًا يمثل الاجتماع الوطني السياسي والمدني في المقام الأول ويعبِّر عن مصالحه ويرعاها، ولعل

أبرز ما تضمنته الشريعة الإسلامية إنها قامت على أسس موضوعية للدفاع عن المصالح العامة التي أطلق عليها الفقهاء قديمًا الكليات الخمس: الدين والحياة والعرض والعقل والمال، واجتهاداتهم كلها قامت أساسًا على جلب المنفعة ودفع المضرة، وهي المجالات العملية للدولة، أي تلك التي تتعلق بالمصالح العمومية، والتي كان نتاج النص الحركي فيها فقيرًا، محوّلًا طاقته نحو الدولة في حدود إشكالية علاقتها بالدين.

حافظ النص الحركي الإسلامي عمومًا على «مرجعية أُحادية»، نصية وفقهية، على الرغم من أنه في بعض تجلياته، خصوصًا التأسيسية، على يد حسن البنا وبعض مريديه وتلامذته اتخذ منحى «توليفيًا» مستفيدًا من مرجعيات فكرية أخرى، فحاول التوفيق بين منتوجات الفكر السياسي الإنساني الحديث والمرجعية الإسلامية، الأمر الذي أدى إلى توليد «تيار الوسطية» التوفيقي، وإعادة شحن تراث الإصلاحية الإسلامية التي انطلقت مع الطهطاوي والأفغاني وعبده بمفاهيم جديدة تحاول أن تلائم العصر ومحدثاته، ونجح هذا التيار في توسيع «منطقة الفراغ التشريعي» أو الاجتهاد في ما لا نص فيه، في ضوء روح المقاصد الكلية للشريعة وإيجاد نوع من المصالحة والتوليف مع مفاهيم مختلفة مأخوذة من التجربة الغربية، فنوقشت مسائل الحريات والردة والتعددية السياسية وحقوق المرأة والانتخابات وتداول السلطة وجرى الاقتراب من هذه المفاهيم في رحلة مصالحة مع الأنموذج السائد والمعاصر من جهة، والمعيوش والأكثر قابلية للتسييل وسط الجماهير.

إلا أن هذا النص «التوليفي» أو «التوفيقي» الجديد الذي يعتمد على «مرجعية تركيبية» كان يفتقر إلى محركات ناظمة وعملانية تجعله فاعلًا ومؤثرًا من جهة، كما أنه بقي مترددًا أمام مسائل جديدة لا تنفك تطرح نفسها بقوة في حياتنا المعاصرة من جهة ثانية. على عكس النص الحركي الإسلامي الذي أنجز قطيعة مع تراث ومنجزات الإصلاحية الإسلامية وذهب، في مساره العام باتجاه انحداري ونكوصي، بدءًا بتضييق «منطقة الفراغ التشريعي» وصولًا إلى وضع ضوابط وشروط جعلت الدخول إليها صعبًا، إلى درجة أنه أصبح بلا معنى. بدأت هذه القطيعة محدودة بداية مع البنا ومحمد رشيد رضا لتقف عند حدود النظام الدستوري والنيابي، ثم لتصبح كاملة وتامة وشاملة مع الموجة القطبية وما تناسل منها، وهو ما ينطبق على قطيعة «ولاية الفقيه العامة» مع «ولاية الأمة على نفسها»، ولعل

المسافة التي تفصل بين الطهطاوي وعبده والكواكبي، وبين البنا ومن بعده قطب وأيمن الظواهري وأبو محمد المقدسي، أو بين النائيني في بداية القرن الماضي والخميني في أواخره، وبين «الأفغاني» في بداية القرن العشرين و«أفغانيي» نهاية القرن، هي تعبير عن مدى عمق الفجوة بين تيارين في داخل الحراك الإسلامي المعاصر. ولعل هذا ما يُبقي السؤال عن إمكان إنتاج أنموذج إسلامي واحد في الحكم والدولة، ويجعل من موضوع «نظرية الدولة في الإسلام» مساحة دائمة للاختلاف في الرؤى والمنطلقات، لأن كل ما يقدم لا يزيد على كونه في الحقيقة «رؤى نظرية لمسلمين في الدولة» يستلهمونها من «أنموذج مثالي» شيّد قوامه المركزي، فقهيًا وتاريخيًا مسلمون عاشوا عصرهم وتفاعلوا مع وقائعه واستلهموا أيضًا أنموذجهم المثالي الذي شيدّوه ذهنيًا.

ثمة حقيقة ينبغي إدراكها بعمق بعد وصول الإسلاميين إلى السلطة واندراج شرائح واسعة منهم في منظومة الدولة مع الربيع العربي، وهي حقيقة سوسيولوجية صاغها كارل مانهايم في كتابه الشهير **الطوبى والأيديولوجيا**[96]، في ما يشبه القانون، والكتاب أصبح يعتبر من الأدبيات الكلاسيكية في علم الاجتماع، اعتبر فيها منهايم أن منظومة الأفكار لا تبقى جامدة بل تشهد تبدلات في حركتها، فهي تتبلور كطوبى ومثاليات لكنها حال وصولها إلى السلطة تتحول إلى أدلجة كاملة بحكم الاصطدام بالواقع، وكلاهما يمثل وعيًا مزيفًا سيبقى بعيدًا من أن يترجم نفسه حرفيًا في تجربة سياسية متحققة، فالفجوة بينهما واسعة، واجتياز المسافة بينهما يغير في شكل الأفكار ومضمونها، بل يفكك بنيتها كمنظومة معرفية، لذلك تنبثق أفكار مثالية جديدة وأيديولوجيات بديلة، تلك هي حركة الأفكار ومساراتها السوسيولوجية. وكم من مشهد تاريخي انتصرت فيه السياسة على الأيديولوجيا، وحطم فيه الواقع أحلام المثاليين وطوباوياتهم. هيمنت أيديولوجيا القومية

(96) يرى الباحث في البداية أهمية تأكيد بُعد إجرائي لتلك الدراسة يتّصل بضبط المفاهيم لغويًا واصطلاحيًا في صدرها، حتى تنطلق من خلفية نظرية منضبطة بدرجة أو بأخرى من ناحية، وكي يكون واضحًا في ذهن القارئ أن ما نسعى إلى تقديمه والوقوف عنده في هذه الدراسة يستند في الأساس إلى تلك المفاهيم وفقًا للتعريفات التي أوردناها، ونعتمدها، خصوصًا، أن من الصعوبات المعتبرة في هذا الصدد أن كثيرين من الباحثين ينطلقون من تعريفات غير منضبطة طوعًا لإثبات افتراض محدد في نهاية الدراسة، أو كرهًا لصعوبة ضبط المفاهيم ومنطلقاتها التي تقع فريسة التردّد بين السياقات الغربية والشرقية.

العربية، وحكمت دولتين متجاورتين لأكثر من عقدين وما حققت من أنموذجها «الوحدوي» إلا ما يعاكسه، بل آلت تجربتها إلى أسوأ أنواع الأنظمة المستبدة. وهو ما ينطبق على مشروعات أيديولوجية نجحت في الوصول إلى السلطة منذ الدعوة الوهابية في نجد إلى ولاية الفقيه في قم، وعلى مدى أوسع كيف تحولت فكرة «الحرية والمساواة» التي ألهمت الأمم والشعوب في التجربة الأوروبية إلى حقل منتج لأشد أنواع الاستعمار والعنصرية والنازية، والكلام نفسه يمكن أن يقال عمّا آلت إليه الفكرة «الاشتراكية» كأنموذج مثالي في التطبيق والتجربة.

إذا كانت السياسة «تروض» الأيديولوجيا وتدجّنها، والسلطة «تفككها» في أغلب الحالات، فإن هذا يعني أمرين: **الأول**، يؤكد أن الحركات الإسلامية، كغيرها من التعبيرات السياسية المحافظة والمؤدلجة، يمكن إخراجها عن سياقها الأيديولوجي وترشيد سلوكها السياسي في ظل أنظمة ديمقراطية تقبل إدماج المعارضة في صميم بنيتها. وهذا ما بينته تجارب سياسية كثيرة اختبرت فرضية «الدمج والاعتدال مقابل الإقصاء والتشدد». **الثاني**، يتمثل في أن الإسلاميين كما غيرهم قدموا الكثير من المثل والطوباويات وهم في المعارضة، وخسروا الكثير من «طهرانيتهم» في اللحظة التي دخلوا فيها عالم السياسة والحكم؛ ذلك أن الانخراط في تدبير الشأن العام يضعهم مباشرة في مواجهة حقائق الواقع وضرورات الإنجاز. والجمهور ينظر إلى المتنافسين في الحقل السياسي مع الوقت على قدم المساواة، ويسقط عنهم الحصانة «الشرعية» التي تمتعوا بها زمنًا طويلًا. وهذا ينطبق على غير الإسلاميين من أصحاب المشروعات الأيديولوجية أيضًا.

بين السياسة والأيديولوجيا والطوبى ثمة جسور تعبر عليها الأفكار، وكان هيغل صادمًا في تعبيره عندما وصف «الفكرة» بأنها «تنحط» حينما تتحول إلى واقع. وليس معنى انحطاطها أن تصبح بلا مضمون أو وظيفة، بل أن تصبح قابلة للتطبيق والنقد والإغناء والتطوير في مساراتها التاريخية، لذلك آن أوان التخلي عن أوهام الحتميات التاريخية، وقطع الإسلاميون شوطًا لا بأس به في هذه الطريق منذ انخراط شرائح متزايدة منهم في المسار الديمقراطي، إلا أن التحدي الحقيقي يتمثل في تطوير هذا المسار وإغنائه.

الفصل الخامس عشر

«التشوهات الفكرية»
في بناء مفهوم الدولة المدنية

علي السيد أبو فرحة

يعتبر مفهوم الدولة المفهوم الرئيس في علم السياسة الذي تدور حوله أو حول أحد أبعاده جل موضوعات هذا العلم، وذلك في ضوء تعريفه - أي علم السياسة، ضمن تعريفات أخرى - باعتباره «علم دراسة الدولة».

لم يتعرض مفهوم للغط مجتمعي وأكاديمي وإعلامي، مثل ما شهده هذا المفهوم في إطار خبرات اجتماعية وسياسية واقتصادية مختلفة، وسياقات زمانية ومكانية متباينة، لأن باحثين ومعنيين وممارسين عدة سعوا على مدار تاريخه إلى استخدامه وتأصيله، عبر إلحاق الكثير من الأفكار والصفات به، فثمة من تحدث قديمًا عن «دولة المدينة» و«دولة الخلافة» و«الدولة الدينية»، وفي الفكر المعاصر عن «الدولة القومية» و«الدولة الاشتراكية»، وكذلك من تحدث عن «الدولة الديمقراطية»، وهناك من تحدث عن «الدولة الإمبريالية» و«الدولة التابعة» و«الدولة الفاشلة» و«الدولة العسكرية» و«الدولة البوليسية»، وحتى «الدولة المارقة» و«الدولة العاصية» وأخيرًا «الدولة المدنية».

بيد أن مفهوم «الدولة» وصِلتَه بلفظة «المدنية» أصابهما الكثير من الاهتمام، قديمًا في الخبرة الغربية، وهي الأساس، وأخيرًا في الواقع العربي المعاصر على مدار السنوات السالفة، وكان أكثره زخمًا في عقب التحولات السياسية في السنوات الثلاث الأخيرة التي أُشيعت تسميتها إعلاميًا بـ «ثورات الربيع العربي»، وذلك بمحاولة بعض الباحثين والممارسين والمعنيين والإعلاميين تأطيره في ثنائيات متباينة، فتارة يورّط - أي هذا المفهوم - في «ثنائية الدولة المدنية في مواجهة الدولة العسكرية»، وتارة يُحتجز في ثنائية «الدولة المدنية في مواجهة الدولة الدينية». وهي تجليات «فكرية» قد تُشير إلى مقدار التغيرات والتحولات التي ربما لا تمت بالضرورة إلى الأساس الفكري لتعبير «الدولة المدنية»، بقدر اتصال تلك التحولات والتغيرات باختلاف الخلفيات الفكرية للمعالجين له، وكذا باختلاف ما يقصده هؤلاء بهذا المفهوم وتباينه، ومن ثم احتمالات تشوهه.

بناء عليه، نسعى في هذه الدراسة إلى الوقوف على الاجتهادات الفكرية التي ساهمت في بلورة مفهوم «الدولة» كفكرة رئيسة، وحقيقة إلحاق صفة «المدنية» به وحدودها، في ضوء السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية والزمنية والمكانية المختلفة، كنقطة أولى. ثم الانتقال إلى مسألة التعاطي العربي مع هذا المفهوم قبل ما يسمى «ثورات الربيع العربي»، بتوريطه في ثنائيات عدة كما سيرد ذكره، وأخيرًا محاولة الوقوف على حدود الصلة بين مفهوم «الدولة» من ناحية، ومفاهيم «المدنية» و«الدينية» و«العسكرية» من ناحية أخرى، وذلك للوقوف على ما ينتظره المواطن العربي من الدولة وصيغتها المؤطرة لسلوكه.

أولًا: ماذا يُقصد بـ «الدولة»
حدود المفهوم في الفكر المقارن

نهضت الدولة (The State) كفكرة إنسانية اختُلف في شأن اصطناعها – ذات أبعاد سياسية واقتصادية واجتماعية – وتبلورت في أذهان كثير من المفكرين متأثرة في ذلك بتراكمات معرفية وخبرات حياتية متباينة من ناحية، وسياقات زمانية ومكانية متفاوتة، لتختلف حدودها وعناصرها ومظاهرها ووظائفها وفقًا لذلك بدرجة أو بأخرى، ووفقًا لاقتراب تحليلها، مع أن المدارس الفكرية المعاصرة استقرت على فهمها، وفقًا للتراكم المعرفي الأوروبي والممارسة السياسية الأوروبية، بدرجة أو بأخرى، كما سنبين في مقام لاحق.

لغويًا، بمراجعة المعجم الوجيز، باب حرف «الدال»، تُشير مادة «دال» دولًا، ودولة إلى: الانتقال من حال إلى حال، والأيام: دارت، ويُقال: دالت الأيام، ودالت له الدولة، و«أدال» الشيء أي جعله متداولًا، و«أدال» فلانًا وغيره على فلان، أو منه: أي نصره وغلبه عليه، وأظفره به. وفي حديث وفد ثقيف: «نُدال عليهم، ويُدالون علينا»، و«داول» كذا بينهم: جعله مُتداولًا تارة لهؤلاء وتارة لهؤلاء، وفي القرآن الكريم «وتلك الأيام نداولها بين الناس»[1].

من ثم، انطلاقًا من التعريف اللغوي للكلمة والفهم العربي لها يمكن القول إن الأصل في «الدولة» أنها ذلك الكيان الذي يعبّر عن حالة تتسم بالاستقرار

---

(1) إبراهيم مدكور وشوقي ضيف، محرّران، المعجم الوجيز، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم المصرية (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1994)، ص 239.

الظرفي وفي الفترة الراهنة المصاحبة لهذا الظرف، وعدم الاستقرار النسبي، والنزوع إلى التغير والتحول بدرجة أو بأخرى، مقارنةً باستمرارية عاملي الزمان والمكان، وذلك لتحقيق غاية مجتمعية كبرى، فهي كيان يتغير ويتحول ليعرب عن واقع اجتماعي واقتصادي وثقافي وسياسي يتأثر باعتبارات الزمان والمكان، وقد يكون أحد أسباب هذا التحول والتغير في كيان الدولة - ضمن أسباب أخرى وفقًا للقول السالف - أسباب النصر أو الهزيمة كما أشير في خضم التعريف اللغوي السابق بحديث وفد ثقيف: «نُدال عليهم، ويُدالون علينا».

يمكن في ضوء هذا الفهم للتعريف اللغوي للفظة «الدولة» الوقوف على قاعدة رئيسة نستطيع البناء عليها والانطلاق منها، وهي قد تيسر كثيرًا في تفسير التغيرات التي تشهدها الدولة أو تطرأ عليها، كظواهر انهيار الكيانات التي يطلق عليها لفظة «دولة»، أو اندماجها، أو تنامي نزعاتها الاستعمارية، أو غيرها من تلك التغيرات التي تؤكد أن الدولة أو ذلك الكيان الذي يتصف بهذا اللفظ إنما هي ليست معطى ثابتًا وحيدًا بصرف النظر عن اختلاف الزمان والمكان، وإنما هي - في الأساس - فكرة إنسانية نختلف في درجة اصطناعها للتعاطي مع واقع اجتماعي واقتصادي وسياسي ما، في ظرف تاريخي وجغرافي محدد.

من ثم، فإن التعاطي مع الحالات المختلفة التي تلحق بها أو يشيع إلصاقها بها - أي الدولة - كصفات «المدنية» و«العسكرية» و«الدينية» و«الاستعمارية» و«الاشتراكية»، و«القومية» و«المحايدة»، وحتى «الديمقراطية» إنما كلها توليفات ظرفية مستمرة باستمرار الظرف التاريخي المنشئ لها، أو الداعم وجودها، وليست النمط الوحيد الذي يجمد التحولات التي قد تلحق بالكيان المتصف بـ «الدولة» في المستقبل ليختلف الباحث - وفقًا للتحليل السابق - مع ما ذهب إليه عدد من مفكري الغرب، خصوصًا «فوكوياما» وأفكاره في شأن نهاية التاريخ.

أما اصطلاحًا فيُشير مفهوم «الدولة» - ضمن تعريفات أخرى وهذا التعريف هو أكثرها رواجًا - إلى اعتبارها «كيانًا سياسيًا وإطارًا تنظيميًا واسعًا لوحدة المجتمع، والمحدد لحياة الجماعة، التي تتجسد فيها السيادة»، لتعلو بذلك إرادة الدولة - وبصورة مشروعة وشرعية - فوق إرادات الأفراد والجماعات الأخرى المختلفة في المجتمع، وذلك لما لها من حق فريد في إصدار القوانين، وحيازة

لصيقة لوسائل الإكراه، وحرية مؤسسية في استخدامها في سبيل إنفاذ القانون ضبطًا للمجتمع، وحفظًا لسلامته ونظامه، وحمايةً لأمنه الداخلي والخارجي[2]، وأخيرًا لما لها من دور معتبر كأداة أصيلة للضبط الاجتماعي في الدرجة التي لا تعني استبدادها، بقدر ما تعنيه من قدرتها على فرض القواعد، لتستحق بذلك التعبير الكلاسيكي المعروف «المؤسسة الشرعية الوحيدة لاستخدام العنف»[3].

بناء عليه، بتجريد المفهوم، يذهب عبد الله العروي في تعريفها إلى أنها - أي الدولة - الوجه المؤسسي المعاصر المؤطر للسلطة بمفهومها الأصيل، بصرف النظر عن مضمون ذلك الكيان المسمى الدولة، فيضحي التعاطي معها في اللحظة الزمانية والمكانية الراهنة لنقاش في شأنها، على أنها معطى غير قابل للنقاش والاختلاف[4]. وانطلق الفكر الإنساني لتأكيد ضرورة وجود إطار سياسي يحكم المجتمع وينظم العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في داخله، منذ بضعة قرون قبل الميلاد، وتوصل حينها إلى صيغة اتفق على تسميتها في الفكر السياسي «دولة المدينة» (City State) أو الـ (Polis)، باعتبارها إطارًا سياسيًا تنظيميًا يقترب في هدفه من هدف الدولة المعاصرة، ومن عدد من خصائصها، إذا أخذنا في الحسبان وجود ما يمكن أن يُطلق عليه دستور، ومؤسسات تمثيلية ما، ومواطنة ما تستند إلى تراتبية طبقية تميز بين المواطنين من فئة الأشراف وفئة العامة، وعلى أساسها يحق للمواطنين المشاركة في الحياة السياسية، والاشتراك في المساحات السياسية المختلفة من ناحية، وهناك تميز بين الأفراد المقيمين في هذا الإطار السياسي لدولة المدينة وفئة المواطنين بالمعنى السابق[5]، إذ أشارت

---

(2) عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، محرّرون، موسوعة السياسية، 6 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979-1990)، ج 2، ص 702.

(3) عبد العالي عبد القادر، «محاضرات النظم السياسية المقارنة،» (جامعة سعيدة مولاي الطاهر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، السنة الدراسية 2007-2008)، ص 32، <http://www.slideshare.net/dabite2014/ss-38647181>.

(4) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 9 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011)، ص 5.

(5) جورج هولند ساباين، **تطور الفكر السياسي**، ترجمة حسن جلال العروسي؛ تصدير عبد الرزاق أحمد السنهوري؛ مراجعة وتقديم عثمان خليل عثمان (القاهرة: دار المعارف، 1954-1964)، ص 39.

بعض المصادر التاريخية إلى أنه يعتبر مواطنًا من بلغ سن الرشد من الذكور، وبين الأجانب والأرقاء، والأنموذج الأشهر لـ «دولة المدينة» بالمعنى السابق هي «أثينا» التي كان عدد مواطنيها يقارب - وفقًا للمعنى السالف - الـ 100 ألف شخص في أحياء أثينا العشرة، وذلك في بداية القرن الخامس قبل الميلاد(6).

تُعد المساهمة الأعمق في تأصيل فكرة الدولة ونشأتها وخصائصها لأفكار «أفلاطون» عن «الدولة العادلة/ الفاضلة/ المثالية»؛ فالدولة لديه نشأتها مصطنعة لسد الحاجات البشرية في الأساس، لأن المجتمعات ظهرت لإشباع تلك الحاجات البشرية التي لا يستطيع الفرد إشباعها منفردًا، وإنما بانخراطه في تنظيم اجتماعي مع غيره من الأفراد، والدولة لديه - أي أفلاطون - تستند إلى التخصص الوظيفي لأنها تضم ثلاث مجموعات من الوظائف: أولاها، وأكثرها أهمية واعتبارًا لديه هي مجموعة الوظائف المتصلة بالحكم، وثانيتها، مجموعة الوظائف المرتبطة بالدفاع عن الدولة، وثالثتها، مجموعة الوظائف المتصلة بالإنتاج(7). وقسم أفلاطون الدول في كتابه الشهير السياسي إلى «الدولة المثالية»، وهي الأنموذج المحكوم من الفلاسفة، وتعد في نظره أنموذجًا طوباويًا عسير التطبيق على أرض الواقع، وثاني تلك الأنواع هو أنموذج «الدولة الواقعية» ويقسمها في حد ذاتها إلى أنموذج «الدولة الواقعية الصالحة»، أي التي تتقيد بالقانون وتتمثل في الملكية المستنيرة والأرستقراطية والديمقراطية المعتدلة، وأنموذجها الثاني «الدولة الواقعية غير الصالحة» وهي التي لا تتقيد بالقانون، وأمثلتها الملكية الاستبدادية والأوليغارشية(8) والديمقراطية المتطرفة أو الغوغائية.

---

(6) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ط 3 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1999)، ص 29-31.

(7) صلاح علي نيوف، مدخل إلي الفكر السياسي الغربي: الجزء الأول (كوبنهاجن: كلية القانون والعلوم السياسية، الأكاديمية العربية في الدنمارك، [د. ت.])، ص 16-18.

(8) يُقصد بـ «الأوليغاركية» أو «الأوليغارشية» (Oligarchy) حكم القلة، أو الحكومة والدولة التي تقوم السلطة الفعلية فيها علي أيدي قلة من المجتمع، وهي عادة امتداد للحكم الأرستقراطي حين يفسد ويدخل مرحلة الانهيار، وعرف عن أفلاطون أنه أول من استخدم هذا المفهوم في كتابه الجمهورية، وأشار إلى أن الأوليغارشية تعتمد في حكمها على الثروة والملكية، حيث يتوقف مدى اتساع الحكومة الأوليغارشية على مدى اتساع طبقة أصحاب الأملاك، وتنتهي في رأيه دائمًا بحكم الطغيان، ويصبح هدفها الرئيس الاحتفاظ بالسلطة. لمزيد من المعلومات: انظر الكيالي [وآخرون]، ج 1، ص 415.

تحدث أفلاطون أيضًا في القوانين عما سمّاه «الدولة المختلطة»، وهي تلك التي تقوم على مبدأ التوازن حيث تجمع بين مبادئ مختلفة من دون التطرف في تطبيق إحداها، كجمعها بين مبدأ الحكمة في النظام الملكي، ومبدأ الحرية في النظام الديمقراطي، في حين رأى أرسطو - على خلاف أفلاطون - أن «الدولة» كائن حي ينمو بنمو الأسرة والقرية، وذلك لتحقيق الكمال المعنوي للفرد، كما أكد نقطة معتبرة تتصل باعتقاده أن «الدولة الأفضل» تتوقف عادةً على طبيعة الأوضاع والأحوال السائدة[9].

أما الدولة عند الرومان فاتصفت بـنشأتها الطبيعية، وبتأكيد سيادة القانون، التي تتمثل في ترتيب حقوق الأفراد وواجباتهم في داخل «الإمبراطورية» الرومانية[10]، أما في الفكر المسيحي فكانت الإشكالية الرئيسة الحاضرة في ذهن مفكري المسيحية الأوائل تدور حول المواءمة بين حرية الفرد في ظل الإله، وخضوعه لـ «الدولة بقوانينها ونظامها» لينتهوا إلى تفسير ضرورة الخضوع للـ «سلطة الزمنية» لأن مرجعه في ذلك وظيفتها في التغلب على الشر الدنيوي، حتى لو تجاوزت تعاليم الدين المسيحي وذلك عند بعض المفكرين، وكان ذلك إبان ضعف الكنيسة، حيث كان الشاغل هو ضرورة ضمان سلطاتها وحريتها في القيام بواجبها الدعوي، والحفاظ على ممتلكاتها، حتى ذهب بعض المفكرين المسيحيين ومنهم القديس أغسطينوس إلى القول بضرورة خضوع الدولة للكنيسة لأن الأولى أدنى من الثانية، حيث تهدف الأولى إلى تحقيق أهداف مادية تعد وسيلة لتحقيق أهداف الثانية - الكنيسة - التي ترتبط أهدافها بالشأن المعنوي[11].

في حين يرى توما الأكويني أن «الدولة» «هيئة موحدة لتنظيم أفرادها»، فالإنسان مدني بطبعه، والهدف من وجود المجتمع تحقيق الخدمات المتبادلة، ومن ثم فالاجتماع يقتضي السلطان، وترتبط ضرورة وجود الحاكم بضرورة تنظيم تبادل الخدمات بين أفراده، وعلى الرغم من حديثه أن لكل من الدولة والكنيسة

---

(9) أرسطوطاليس، السياسيات، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية وعلق عليه الأب أوغسطينس بربارة البولسي (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957)، ص 8 و115.

(10) مجاهد، ص 119.

(11) نيوف، ص 60-62.

مجال مغاير للعمل، إلا أنه قضى بضرورة خضوع الدولة للكنيسة بقدر خضوع الغاية الزمنية للغاية الأبدية.

بيد أن هذا الرأي اختلف في عقب تعاظم نفوذ الكنيسة في شؤون الدنيا، إضافة إلى شؤون الدين من خلال صكوك الغفران وغيرها، الأمر الذي كان له أكبر الأثر في بلورة أفكار جديدة عن الدولة، خصوصًا في شأن ضرورة إخضاع الكنيسة لسلطة الدولة.

أما عند النظر إلى الفكر السياسي الإسلامي واجتهادات مفكريه فيتضح عدم وجود إشكالية في الفكر المسيحي الغربي في شأن الدولة، أي الإشكالية المتصلة بعلاقة السلطتين الزمنية والدينية، وكانت الفكرة الأكثر رواجًا في الفكر السياسي الإسلامي هي فكرة دولة «الخلافة» وفي كتابات أخرى «الإمامة». فللدولة في الفكر السياسي الإسلامي أسس مُعددّة، أولها «مبدأ الحكم بما أنزل الله» أو مبدأ «الحاكمية»، مبدأ «المساواة»، مبدأ «العدل»، مبدأ «الشورى»، مبدأ «الطاعة»، أما في شأن «الخلافة» فينظر إليها بعضهم على أنها «سلطة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم»، أو وفقًا للتوصيف الإسلامي الشائع «سياسة الدنيا وحراسة الدين»[12].

هكذا، فهو – في نظر مفكريهم – خليفة لرسول الله، وليس خليفة لله وذلك على خلاف الدولة الدينية/ الثيوقراطية، إضافة إلى كونه ليس بمشرع وإنما منفذ لشرع الله، ومن ثم لا يتسم بالعصمة، وتناولها أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (974م/ 364هـ – 1058م/ 450هـ) بلفظة «الإمامة» لتقوم بخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[13]. وهو ما يتفق بدرجة أو بأخرى مع ما ذهب إليه الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى في عام 505هـ، في مرجعه إحياء علوم الدين من القول إن الدين والدنيا لا ينفصلان؛ فالدين أصل، والسلطان حارس، وما لا أصل له فهو مهدوم، وما لا حارس له فهو ضائع، و«السياسة» – في أحد معانيها – التي تمارسها الدولة تعني استخدام القوة في

(12) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1989)، ص 3.

(13) المصدر نفسه، ص 2.

إدارة أمور الدولة وتنظيمها، وحفظ الأمن، فالدولة تقوم بوظائف «حفظ الأمن» و«تحقيق العدل» و«تحقيق حياة فاضلة للأفراد في الدنيا والآخرة»[14].

بالنسبة إلى أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين بن عبد السلام بن تيمية المولود في حران في شمال بلاد الشام (661هـ - 728هـ) فإنه استخدم لفظة «الولاية» في الإشارة إلى الحاكم الأعلى في الدولة، حيث يؤكد أن ولاية أمر الناس تُعدّ من واجبات الدين المعتبرة التي لا يستقيم الدين إلا بها، فالإنسان مدني بطبعه، ليؤكد أن «ستين سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان»، ووظائف الدولة «الوظيفة المالية» و«وظيفة إقامة العدل» و«وظيفة الجهاد» و«وظيفة إعداد المواطنين وتوزيعهم على الأعمال» و«وظيفة الدولة الاقتصادية» و«وظيفة الدولة في المجال الديني والخلقي»[15].

أما عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الذي عاش في فترة (732هـ - 808هـ) فأصّل مفهوم «العمران» في إشارته إلى الاجتماع الإنساني، ووصف هذا الاجتماع الإنساني بـ «المدنية» التي اعتبرها لازمة لاستمرار البشرية، ومن ثم فالإنسان مدني بطبعه، وميز في هذا الصدد بين العمران «البدوي» والعمران «الحضاري» والعمران باعتباره ظاهرة بشرية مصيره الفناء، حيث تنمو وتتكامل وتعلو ثم تتدهور وتختفي في النهاية، ويتصف العمران لدى ابن خلدون بثلاث صفات رئيسة: «الطبيعة» التي تشير إلى أن الاجتماع البشري يتفق وطبيعة الإنسان الذي هو اجتماعي بالفطرة، و«العضوية» التي تشير إلى أن هذا التجمع الاجتماعي يتطور بصيغة ما محددة، ليعبِّر عن تطور ما محدد في مجموعة الخلايا المكونة له؛ فالدولة لديه تُعدّ كائنًا عضويًا حيًا يولد ويحيا ويموت وفقًا لعوامل النمو والهلاك، ويتصف العمران أخيرًا بـ «الوظيفية» ليشير إلى اتجاه الأفراد في إطار العمران إلى التخصص في عمل ما محققين فيه تراكمًا مهاريًا ومعرفيًا.

---

(14) مجاهد، ص 134.

(15) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مراجعة وتدقيق محمد عبد الله السلمان (القاهرة: مكتبة أنصار السنة المحمدية، ومطبعة الجهاد، 1961)، ص 172.

قسَّم مراحل المجتمع البشري ثلاثًا: **أولاها** حالة البداوة باعتبارها الأصل، **وثانيتها** حالة الملك التي تستند في الأساس إلى العصبية، **وثالثتها** حالة «الرفاه واتساع الأحوال»، وحالة الحضارة ليصاحبها «التفنن في الترف، ووجوهه» باعتباره غاية العمران. ويعد من مساهماته المعتبرة في هذا الصدد - في نظر الباحث - ما يمكن وصفه بخصوصية الحالة، وظرفيتها، وذلك في حديثه عن العوامل الجغرافية وتأثيرها في المجتمع والسياسة لتكون إشارة رائدة في تمايز تجارب الاجتماع البشري[16]، وضرورة مراعاة الخصائص الظرفية له، وهو ما قد يدعم في أحد أبعاده اعتقاد الباحث أن استيراد نماذج لتطبيقها في مجتمع مغاير لم تتطور في واقعه، وفقًا لظرفيته التاريخية والمكانية، تكون محل شك لتجاهلها خصوصية هذا المجتمع أو ذاك.

أسس ابن خلدون نظرية «العصبية» في خضم تفسيره نظرية الدولة وتطورها، ويُشير مفهوم «العصبية» عنده إلى «نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم، وقربانهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر»، لتشير في أحد أبعادها إلى مضمون عدد من المفاهيم المعاصرة - وفقًا للفهم الشائع لها - كمفاهيم «الولاء» و«الانتماء» و«غاية العصبية هي الملك»، ومع استقرار الدولة يمكن أن تستغني عن العصبية كسبب للاستمرار، حيث يضحي هناك تسليم للسلطة مع مرور الوقت، ولم يتعاطَ ابن خلدون مع العصبية كسبب وحيد لقيام الدولة واستمرارها، لأنه أكد ضرورة توافر قوة الأخلاق والدين لدعم العصبية[17].

أشار ابن خلدون إلى أن حدود الدولة يجب أن تتفق في امتدادها الجغرافي وقدر أهل العصبية المكونين لها، وأن لها - أي دولة ما - مساحة محددة من الأوطان والأمصار ينبغي ألا تزيد عليها حتى لا تضعف الدولة ككل بدءًا من الأطراف[18]، والدولة عند ابن خلدون ثلاثة أنواع: **أولها**، «ملك طبيعي»

---

(16) نصوص في الإنسان والعمران والفلسفة من مقدمة ابن خلدون، اختيار وتعليق محمود بن جماعة، سلسلة أضواء (صفاقس، تونس: دار محمد علي النشر، 2006)، الجزء الأول، ص 140.

(17) المصدر نفسه، ج 1، ص 207-216 و259-264.

(18) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، حقّقها وقدّم لها وعلّق عليها عبد السلام الشدادي، 3 ج (الدار البيضاء: المركز الوطني للبحث العلمي، 2005)، ج 2، ص 99-100.

يستند إلى التغلب والقهر، وثانيها، «ملك سياسي» يعتمد على «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»، وثالثها، «الخلافة» وتتطلب «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها»، وعدد وظائف الملك الرئيسة لتكون «استعباد الرعية» وهو المفهوم الذي يقترب من مفهوم «السيادة» المعاصرة في أحد أبعاده، ووظيفة «حماية الثغور» و«جباية الأموال» و«إرسال البعوث والرسل»[19].

إذا استقرأنا الخبرات الأوروبية إبان عصر النهضة، فسنجد آراء نيكولو مكيافيلي (1469-1527) في مقدمها، وهو تأثر بأحوال دولته إيطاليا التي كانت مقسمة دويلات عدة، حيث أكد أن «القوة هي أساس الشرعية السياسية» لأن استمرار الحكم في النظم الموروثة لا يمثل مشكلة، لكن المشكلة المعتبرة تقع في إطار الممالك والإمارات الحديثة، حيث مشكلة تحقيق الوحدة السياسية التي تستند إلى القوة كسبيل رئيس، خصوصًا في ظل عدم كفاية القانون كسبيل للتعاطي مع الواقع، إذ إن نجاح السياسة يُقاس بمدى توظيفها للقوة[20].

أما المساهمة المعاصرة الأشهر في تأصيل النظرية الليبرالية الديمقراطية لتفسير نظرية الدولة والحكم فتتمثل في مساهمة فلاسفة العقد الاجتماعي كتوماس هوبز (1588-1679)، وجون لوك (1632-1704)، وجان جاك روسو (1712-1778)؛ إذ دارت جل أفكارهم حول كيفية اصطناع الدولة القومية المستندة إلى الليبرالية، وتقوم الليبرالية الغربية وفقًا لخلاصة أفكار وخبرات فلاسفة العقد الاجتماعي على افتراض نفعي يعني أن الحكومة توجد في الأساس لمصلحة المحكومين[21]، وثاني افتراضاتها الافتراض الليبرالي، ويشير إلى أن الأفراد كافة متساوون خصوصًا في الحقوق الطبيعية التي تعد لصيقة بهم، ومن ثم له أن يقرر ما يتفق ومصالحه، وثالث الافتراضات هو الافتراض الديمقراطي الذي

---

(19) المصدر نفسه، ج 2، ص 36-67.

(20) نيقولو مكيافيللي، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن (القاهرة: مكتبة ابن سينا، 2004)، ص 22.

(21) توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشري صعب؛ مراجعة وتقديم رضوان السيد (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ودار الفرابي، 2011)، ص 176.

يدور حول كون الأفراد خير قيم على مصالحهم، وبناء عليه تدفع بالأغلبية كأكثر المسالك الصالحة للحكم[22].

كذلك يعد الفيلسوف الألماني هيغل من الفلاسفة الغربيين المعتبرين في بلورة مفهوم الدولة في الفكر الغربي؛ إذ إن السؤال عن فكرة الدولة يتطلب النظر في إنتاج هيغل الفكري لأسباب منها أنه يلخص أقوال أفلاطون ومكيافيلي، ويفند أقوال أغسطينوس وروسو وكانط، حيث إنه يعد نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة العصرية[23]. فتدور مجمل أفكاره حول أن الدولة هي الواقع الفعلي للصورة الأخلاقية، وهي المجال الرئيس الذي يحقق من خلاله الإنسان حريته، تلك الحرية التي تشكل محور حياة الإنسان، ومن ثم فالدولة وفقًا لضروراتها تعد نظامًا موضوعيًا إلزاميًا على جميع مواطنيها، حيث تتمثل المهمة الرئيسة للدولة في تحقيق الحرية الكلية عبر تضمين المصالح الفردية في المصلحة الكلية التي تصبو إلى تحقيق الحرية، في مقابل ذلك تناول هيغل «المجتمع المدني» باعتباره كيانًا لاجتماع الأفراد لإشباع حاجاتهم المشتركة بدرجة أو بأخرى، حيث إن الأصل أن الأفراد يتسمون بالميول الأنانية[24].

بناء عليه، ميز صراحة الدولة من المجتمع المدني، حيث إن الدولة عنده هي الجوهر الأخلاقي وهي التي وصلت إلى الوعي بذاتها، وتشمل في داخلها الأسرة والمجتمع المدني، وعلى هذا الأساس، الدولة هي أساس المجتمع المدني، حيث إن في إطار الدولة، والدولة فحسب، تستطيع الأسرة أن تنتقل إلى مرحلة المجتمع المدني[25].

يعترف هيغل بتمايز الجانب الوجداني للفرد من الجانب القانوني للدولة والعنف، إلا أنه يرفض اعتبار التناقض التاريخي الحادث بين الدولة والكنيسة في فترة ما، أو الدولة والفرد تناقضًا دائمًا ومستمرًا، وإنما موقتًا لأنه لا يكشف عن معنى

---

(22) جون ستيوارت ميل، عن الحرية، ترجمة هيثم كامل الزبيدي؛ مراجعة وتدقيق فادي حدادين (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع بالتعاون مع منبر الحرية، 2007)، ص 15-16.

(23) العروي، ص 27-28.

(24) عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل (القاهرة: دار الشروق، 1996)، ص 49.

(25) بدوي، ص 121 و159.

الدولة، حيث إن للكشف عن معناها لا بد من توحد نطاقي الأخلاق والدولة، وبناء على ذلك يرى أن التناقض الواقع أو القائم في لحظة ما، مؤشر إلى نقص الدولة وعدم اكتمالها، ولا تستحق - في نظره - أن تسمى دولة بالمعنى الدقيق، فالكيان السياسي الذي يستحق أن يسمى دولة عند الفيلسوف، لا عند المؤرخ، هو الذي يحتمل التناقض ويتجاوزه، بل يجعل منه وسيلة للحفاظ على الوحدة[26].

بالنظر إلى مدرسة العقد الاجتماعي - التي تعد الأساس النظري الرئيس لليبرالية السياسية - نجد أنها تقوم على افتراض رئيس مضمونه الدفع بالأسبقية المعنوية لوجود الأفراد على وجود الدولة، وتاليًا هم الذين أنشأوها استنادًا إلى العقد الاجتماعي خدمة لمصالحهم، فالدولة نشأت في مراحل ثلاث، أولها، حالة الفطرة الأولى «حالة الطبيعة»، ثم حالة «العقد الاجتماعي»[27]، وأخيرًا «الدولة نفسها بعد إنشائها وطبيعة النظام السياسي القائم بها»، واختلف فلاسفة العقد الاجتماعي - على الرغم من انطلاقهم من الفرض ذاته - في شأن ماهية حالة الطبيعة الأولى، وكذلك ماهية العقد الاجتماعي نفسه، وفي شأن طبيعة الدولة ونظامها السياسي[28] أيضًا.

في آخر العرض للمشارب المختلفة لنظرية الدولة ونشأتها - وفي ضوء خلاصات الاجتهادات الفكرية السابقة، خصوصًا الأوروبية منها، والممارسات السياسية التي ارتبطت بها، يمكن الباحث الوقوف على عدد من الملاحظات كالتالي:

- إن «الدولة» وفقًا للمعنى اللغوي العربي في الأساس الذي يشير إلى الانتقال من حال إلى حال، والمعنى الاصطلاحي الذي يشير إلى كونها فكرة إنسانية مصطنعة، بدرجة أو بأخرى، لتأطير المجتمع وتنظيمه، إنما تعد - وفقًا لذلك - وبشكل رئيس إطارًا اصطناعيًا إنسانيًا موقتًا ومستقرًا نسبيًا، لتنظيم مجتمع ما في لحظة تاريخية محددة، وتعبيرًا عن تجربة اجتماعية ما، ووصولًا إلى غاية مجتمعية كبرى، ليعبر هذا الإطار عن الخصوصية المكانية والزمنية وسياقات

---

(26) العروي، ص 30.

(27) جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ترجمة محمود شوقي الكيال (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص 107-108.

(28) مجاهد، ص 354-355.

اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية معينة، ويستمر باستمرار تلك الخصوصية وهذه السياقات لبضع سنوات أو عقود أو قرون عدة.

- إن موقع الدولة في الحياة الاجتماعية والبشرية والكونية هو ما شغل المفكرين والفلاسفة في التنظير للدولة، حيث إجمالًا لما سبق عرضه من مدارس التنظير للدولة في فترات زمنية مختلفة وسياقات مغايرة، يمكن التمييز بين اتجاهين كبيرين ينضوي تحتهما معظم تلك المدارس، أولاهما المدارس الفلسفية التي تنظر إلى الدولة كوسيلة لتحقيق غاية أخلاقية ماورائية كبرى - فكرة الشرعية في الاتجاه الماورائي - كمدارس فقهاء الإسلام أو أنصار القانون الطبيعي أو الرواقيين أو حتى في الفكر السياسي المسيحي، حيث هناك تمييز دائمًا بين الفرد والدولة، وكذلك بين القانون الوجداني الفردي - القانون الجواني - والقانون الذي تصدره الدولة - القانون البراني - وليس من الحتمي أن يتعارضا باستمرار، ويبقى التمييز قائمًا حتى لا ينغمس الوجداني الفردي في الدولة، فتضيع الغاية في الوسيلة.

أما الاتجاه الفلسفي الثاني فيعني بأن غاية الإنسان هي المعرفة والرفاهية والسعادة - النفعية في الاتجاه الطبيعي - وبناء عليه يسعى الإنسان إلى التعاون، كوسيلة ضرورية طبيعية تؤدي إلى ظهور الدولة باعتبارها أحد ظواهر الاجتماع الطبيعي، حيث لا يقع تعارض بينها وبين الفرد أو المجتمع، وحتى القول بوقوع مثل هذا التعارض يُنسب إلى سبب غير طبيعي، كخطأ إنساني متعمد يترتب عنه نشوء الدولة الظالمة الاستبدادية، فالدولة إما طبيعية لا تعارض فيها وهي صالحة، وإما غير طبيعية تحوي تعارضًا وتاليًا هي فاسدة، وعبَّر السفسطائيون، عن هذا الاتجاه بدرجة أو بأخرى، الطبيعيون الرومانيون، وبعض فلاسفة الإسلام كإخوان الصفا، وفلاسفة القرن الثامن عشر الأوروبي، وعدد من ليبراليي القرن التاسع عشر[29].

---

(29) ينقد هيغل الاتجاه الفلسفي الثاني القائم على المصلحة كأساس للدولة، وذلك من خلال اللجوء إلى مفهوم التضحية، فلو كانت المصلحة هي بالفعل أساس الدولة لسقطنا في تناقض معتبر، فكيف الدولة تطالب الفرد بتضحية حياته في سبيلها، لذا يضحي من الخطأ النظر إلى الدولة باعتبارها شركة مدنية تحصر غايتها في ضمان حياة الأفراد وملكيتهم، لأن الأمن لا يُدرك بإتلاف ما يجب تأمينه، فالدولة عنده تمثل بالنسبة إلى الأسرة والمجتمع المدني ضرورة خارجية وقوة متعالية تتكيف قوانينهما ومصالحهما مع طبيعتها، لكن في الوقت نفسه تمثل غاية الاثنين معًا، وتكمن قوتها في وحدة الغاية العامة مع المصالح الخاصة.

- يمكن القول إن الاتجاهين الفلسفيين السابقين يقفان على بعض المساحات المشتركة كاتفاقهما في الإشكالية[30]، فكلاهما ينفي التناقض في داخل الفرد، وفي داخل المجتمع، في حين يدفع بالتناقض بين الفرد والمجتمع فحسب، من جهة، وبينه وبين الدولة من جهة ثانية، والدولة الصالحة أو الطبيعية/ الشرعية في الاتجاهين متجانسة مع الفرد والمجتمع ولا تواجههما، وكذلك تتعارض الدولة الفاسدة مع وجدان الفرد الذي يصبو إلى فضيلة، ولا تحقق الدولة ذلك إلا إذا انغمست في المجتمع وخدمت أغراض الفرد العاقل، عندئذ تصبح دولة أخلاقية وتحتل مكانًا- ولو ثانويًا في المنظومة الأخلاقية[31].

- إن إدراك الحالة السابقة على الدولة - كما يرى عبد الله العروي - لن ينفع في فهم الدولة القائمة حاليًا، وعلى هذا الأساس، من الأجدى الانطلاق من الدولة كواقع مُزامن للإنسان الذي نعرفه الآن لفهم تلك الدولة، ومن ثم يستخدم العروي تعبير «أدلوجة الدولة» ليُشير إلى نظرة القانون إليها ووصفها على حالها وقبولها كمعطى أولي[32].

- إن التعاطي مع أحد تطبيقات إطار «الدولة» باعتباره معطى وحيدًا يدفع الباحثين والمهتمين إلى فخ التوفيق والتبرير، من دون مراعاة السياقات المجتمعية والثقافية والاقتصادية والخصوصية الظرفية، وسحب مفاهيم من بيئتها التي تطورت فيها وفي فترة زمنية مغايرة كليةً على حالات تاريخية سابقة لها، كما سيتضح لاحقًا في الحديث عن الدولة الإسلامية وجدلية كونها دولة مدنية أم دينية.

- إن «الدولة» وفقًا لـجويل مغدال في مقالته «الدولة في المجتمع» لا تنفصل عن التفاعل مع المجتمع ولا تنفك عن التعبير عنه، فهي توليفة من التفاعلات والسمات التي لا تتوقف بحال لتخلق التركيبة المناسبة لكل مجتمع[33]، كحال الفهم الغربي المعاصر للـ «التحول الديمقراطي» باعتباره

---

(30) الإشكالية هي كيفية تصور المشكلات في منظومة فكرية معينة.

(31) العروي، ص 15-19.

(32) المصدر نفسه، ص 6.

(33) Joel S. Migdal, «Researching the State,» in: Mark Ivring Lichbach and Alan S. Zukerman, eds., *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009), pp. 162-163.

عملية من التفاعل مفتوحة العضوية والمسارات والنهايات، وليست مجرد توليفة ثابتة ومستقرة[34].

- من المحددات التي تؤثر في بلورة أحد تطبيقات إطار «الدولة» في لحظة تاريخية ما، هو ما يمكن أن يطلق الباحث عليه «العامل الرابط/ أو المؤسس» الذي يشير إلى كونه العامل الرابط بين عناصر الدولة المختلفة، والذي يدفع بأولويته على غيره من العناصر، والذي قد يكون في دولة من الدول هو «العصبية» بمفهوم ابن خلدون أو «العرق» أو «العائلة»، وهذا ما قد ينعكس في اسم الدولة، كالدولة «الأموية» أو «العباسية»، وقد يكون «الدين» فتصطبغ الدولة باسمه كالدولة «الإسلامية»، أو «جمهورية موريتانيا الإسلامية»، وقد يكون «الإقليم»، أو قد يكون الأساس الأيديولوجي كـ «الولايات المتحدة الأميركية»، أو «الدولة الاشتراكية أو الشيوعية»، وقد يكون «جهاز الدولة أو القائم عليه» هو العامل الحاكم لها، فقد يكون لأحد أجهزة الدولة أو القائمين عليه الأولوية القانونية، أو المتغول في الممارسة فتتصف بكونها دولة «برلمانية»، «رئاسية»، «ملكية»، «بوليسية»، «عسكرية»، «دينية».

بناء عليه ينتقل الباحث في المقام اللاحق - واستنادًا إلى التأصيل النظري لفكرة الدولة - إلى معالجة فكرة «المدنية» للوقوف على حدود ارتباطها بفكرة «الدولة»، وظرفيته الزمنية والمكانية، والسياقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي أنتجته، والمشكلات التي اتصلت به، وذلك انطلاقًا من التعريف اللغوي للفظ «المدنية» في اللغة العربية والغربية، وفهم كليهما له، ثم الأفكار التي عبَّر عنها بعضهم باعتبارها من مضامين لفظة «المدنية».

ثانيًا: الدولة «المدنية» بين الاكتراث والالتباس

ينطلق الباحث في هذا المقام من الدراسة للوقوف على حدود المقصود بلفظة «مدني/ مدنية» والمعنى اللغوي لها، ثم الاجتهادات الفكرية العربية والغربية في شأنها، في محاولة لضبط المفاهيم لغةً واصطلاحًا، ومن ثم اتساق نتائج الدراسة

(34) Laurence Whitehead, Democratization: *Theory and Experience* (London: Oxford University Press, 2002), pp. 6-36.

مع مقدماتها، حيث إنه بالبحث في المعجم الوجيز عن لفظة «مدني/ مدنية» وأصلها، وُجد في باب «الميم» مادة «مدّن» المدائن أي بناها، و«تمدّن» أي عاش عيشة أهل المدن، وأخذ بأسباب الحضارة، و«تمدين» أي تمدن، و«المدنية» أي الحضارة واتساع العمران[35]. وبمراجعة موسوعة المصطلحات السياسية والاجتماعية العربية وُجد في تعريفها لاصطلاح «مدنية» تأثرها بفهم وتحليل ابن خلدون في مقدمته بشكل رئيس، لتُشير الموسوعة في لفظة «مدنية» إلى الاجتماع الإنساني باعتباره عمران العالم، لأن الإنسان مدني بطبعه، لتُستخدم المدنية كمرادف للاجتماع باعتباره ضرورة لحفظ النوع واستمرار البقاء؛ إذ إنه يعجز عن الوفاء بأسباب معاشه، وإعداد ما يدافع به عن نفسه من دون معين من أبناء جنسه، لتتم بالاجتماع/ المدنية حكمة إيجاده، وغاية ما خُلق له[36].

هكذا، تُستخدم «المدنية» للدلالة على نمط الحياة في المدينة، لتُشير عند بعضهم إلى العناصر الظاهرة الفاعلة المحركة من بين عناصر حضارة المدينة، فترادف الحضارة عند كثيرين، وشاع استعمالها في اللغة العربية تعبيرًا عن صورة من ثلاثة، أولاها كمقابل للبداوة لتكون بمعنى الحضارة والعمران، وكمقابل للعسكرية - عقيدة وسلوكًا ومظهرًا - ومقابل للدينية - موضوعًا ومنهاجًا - كالعلوم الدينية والعلوم المدنية، وبالتالي لا خلاف في تعريف الدولة المدنية بمعنى الدولة المتحضرة التي تأخذ بمعاني العمران، أو بمعنى الدولة المدنية غير الدينية - وفقًا للفهم الغربي للدولة الدينية - أو بمعنى تلك الدولة غير العسكرية التي يتولى الحكم فيها رجل مدني بنظم مدنية لتولية الحكم، أو بمعنى أشمل تلك الدولة التي لا تحمل عقيدةً أو سلوكًا أو مظهرًا عسكريًا خارج حدود الوظيفة الدفاعية للدولة[37].

يرى الباحث، بالمراجعة الإنكليزية للمفهوم، أن من الجيد الإشارة إلى كلمتين تُستخدمان للدلالة على معنى «مدني»، في هذا الصدد، أولاهما مدني

---

(35) مدكور وضيف، ص 576.

(36) سميح دغيم، موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر العربي والإسلامي، سلسلة موسوعة المصطلحات العربية والإسلامية (بيروت: مكتبة لبنان، 2000)، ص 921.

(37) أبو فهر السلفي، الدولة المدنية: مفاهيم وأحكام (القاهرة: دار عالم النوادر، 2011)، ص 22-26.

بمعنى (Civic)، والثاني مدني بمعنى (Civil)، حيث إن الأولى صفة تُستخدم في خضم الإشارة إلى الأعمال ذات الصلة بالمواطن والمدينة والمواطنة والمجتمع، وتُستخدم عادة مع ألفاظ كالواجب (Civic duty)[38]، أما الكلمة الثانية (Civil) فتُستخدم كصفة في ما يتصل بالمواطن، وفي علاقة الدولة بمواطنيها، ومنها الحرب الأهلية والمجتمع المدني، وما يتصل بجزء من الحقوق العامة، وفي خضم الحديث عن المجال العام ونشاطه[39]، وبناء على هذا لا تميز اللغة الإنكليزية مليًا بين اللفظين.

إذا بحثنا في بعض كتابات العلوم الاجتماعية بالإنكليزية، يتضح أن ثمة من يميز بين الكلمتين في ضوء ارتباطهما بالمجتمع في الأساس، بين المجتمع المدني بمعنى (Civic Society) والمجتمع المدني بمعنى (Civil Society)، فيرى أن مصطلح المجتمع المدني يستخدم في الحالة الأولى بمعنى(Civic Society) للدلالة على ما يتصل بالدولة على المستوى المحلي (The Local State)، حيث يشارك المواطنون في أعمال المجتمع المحلي الرسمية كالمجالس الصحية المحلية والمدارس والمجالس البلدية وغيرها من الأعمال التي تتم تحت توجيه الدولة ورؤيتها، وهو التعريف الذي يقترب من اصطلاح هيغل وغيره من فلاسفة القرن التاسع عشر لاصطلاح «المجتمع المدني» باعتباره «دائرة الحياة المادية والاقتصاد، أو دائرة العقود العامة التي تضم الخيرات والمصالح»[40]، أما المجتمع المدني في معناه الآخر (Civil Society) فيُستخدم ليُشير إلى الفعل التطوعي الذي يقوم المواطنون به، والذي لا يخضع لتوجه الدولة ولإدارتها أو لأي من سلطاتها بشكل أساسي[41].

من جانب آخر، استخدم جون لوك «المجتمع السياسي أو المدني» للإشارة إلى «اتحاد عدد من الناس مكونين مجتمعًا واحدًا، حيث يتنازل الفرد عن سلطته التنفيذية لقانون الطبيعة ملقيًا إياها على الجمهور، فهنا يمكننا القول إن هذا هو مجتمع سياسي أو مدني»، وبناء عليه يرى لوك أن ذلك يحدث عندما يجتمع أي

---

(38) «Civic,» Merriam Webster, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/civic>.

(39) «Civil,» Merriam Webster, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/civil>.

(40) العروي، ص 31.

(41) Laurence Demarc, «The Difference between Civil and Civic: Keynote Speech to DTA Conference,» Senscot (16 June 2008), <http://www.senscot.net/view_art.php?viewid=7318>.

عدد من الأفراد في حالة الطبيعة مكونين شعبًا واحدًا، أو كيانًا سياسيًا موحدًا في ظل حكومة واحدة أو حاكم معين يتفقون عليه، ويتعاملون معه، وبالتالي، فالحكم المطلق الذي يقبض فيه أفراد قليلون على السلطات كلها لا يمكن أن يقوم في جانبه مجتمع مدني، أي لا يأخذ شكل الحكومة المدنية، لأن ميزة المجتمع المدني هي تجنب التحيز الذي كان يسيطر على الفرد في حالة الطبيعة، وإيجاد سلطة عامة يلجأ إليها كل فرد وتتولى عنه مهمة فض المنازعات والفصل في الخصومات، وفي الوقت نفسه تُلزمه الخضوع لأحكامها، وهذا ركن مهم في قيام المجتمع المدني، حيث يفتقر إليه هؤلاء الذين يخضعون للسيطرة المطلقة للحاكم الفرد أو القلة[42].

من ثم، فإن الفهم العربي للفظة واستخداماتها اللغوية في العلوم الاجتماعية يرتبط بطبيعة نشأتها وتطورها في السياق العربي، الذي قد يختلف بدرجة أو بأخرى عن استخداماتها في السياق الغربي، حيث تُشير إلى حالة الانتقال إلى الحضر، وما يصاحبها من تطور فكرة الاجتماع البشري لتُعبر عن السياقات التاريخية والثقافية والمكانية والاجتماعية التي نشأ فيها المفهوم واستخدم للدلاله عليه[43].

أما الفهم الغربي للكلمة في الأساس فيتصل بسياقات تاريخية ومكانية وثقافية واجتماعية قد تكون مغايرة، حيث يُشير في أحد أبعاده إلى الأعمال المتصلة بالدولة في علاقتها بالمواطن من ناحية، أو إلى الأعمال المتصلة بالمواطن، بصفته التطوعية بعيدًا عن سلطة الدولة من ناحية أخرى، وهو ما يُفهم منه طبيعة نشأته واستخدامه في الثقافة الغربية، ولا ينكر الباحث بأي حال احتمال اقتراب الفهم الغربي للمصطلح من مساحات الفهم العربي له في بعد أو أكثر من أبعاده، والعكس، لكن الباحث يتناول في خضم هذه الدراسة كلًا من الفهم العربي والفهم الغربي للمصطلح في إطار ما يمكن تسميته التعريف الأكثر رواجًا للمصطلح الذي يضفي مع كثرة استخدامه على ما هو دونه من التعريفات لينهض في ذهن الباحث باعتباره التعريف الأول له.

---

(42) لوك، ص 76-77.

(43) عماد الدين الرشيد، الجانب المدني في الفكر السياسي الإسلامي، سلسلة مفاهيم أساسية (دمشق: دار نحو القمة للطباعة والنشر، 2010)، ص 17.

من التحليل السابق، يقف الباحث على عدد من الملاحظات الرئيسة في ما يتصل بمفهوم «الدولة» «المدنية»، وهذه الملاحظات كالتالي:

- إن «المدنية» كاصطلاح سواء في الفهم العربي والغربي وسياقاته التاريخية والمكانية والاجتماعية والثقافية المتباينة، تتفق في التصاقها الأصيل بـ «المجتمع» وليس بالدولة، فهي في الفهم العربي دليل على الاجتماع الإنساني، وآيته العمران بشكل رئيس، وفي الفهم الغربي تستخدم للدلالة بصفة رئيسة على أعمال المجتمع في ما يتصل بالجانب التطوعي منه، أو في جانب أعماله التي تتم في إطار توجيه الدولة لهذه الأعمال.

- وفقًا للتحليل السابق الذي نتج منه قيام الباحث بفك الارتباط بين مصطلح «المدنية» من ناحية، و«الدولة» من ناحية أخرى، في الفهم العربي كما في الفهم الغربي لها، على حد السواء، يضحي - وفقًا لذلك - من التوريط لمصطلح «المدنية» إلصاقه بمصطلح «الدولة» خصوصًا في الفكر الإسلامي، ووفق خبرته السياسية في خضم اجتهادات بعض الباحثين العرب الذين تورطوا في الدفاع عن «الدولة الإسلامية»، والدفع بكونها ليست «دولة دينية»، إذ - كما أوضح الباحث - إن اصطلاح «الدولة الإسلامية» الرائج، إنما يُشير إلى إطار ما لتنظيم المجتمع، يستند فيه الحُكم إلى عدد من المحددات أهمها العقيدة الإسلامية، لذا اتُفق على تسميته بهذا الاسم لدى كثيرين من المهتمين، ولا سيما المعاصرين منهم، للدلالة على هذا النمط من الحكم، إبان عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ومن ثم ضرورة عدم وضعه في جدلية الديني والمدني، لكونه أنموذجًا مغايرًا ومستقلًا بذاته وفقًا لظرفية تاريخية ومكانية واجتماعية وثقافية محددة، لم تتكرر في فترة زمنية ما منتجة إياه لاحقًا.

ثالثًا: حدود مفهوم «الدولة» في مواجهة مفاهيم «المدنية - الدينية - العسكرية» وفقًا للخبرة العربية

لما قامت النخب المتصدرة في الأقطار العربية باستيراد «الدولة» «القومية» واعتمادها ومحاولة تطبيقها، كإطار مؤسسي قانوني وسياسي حاكم لبلدانها، في منتصف القرن العشرين، في عقب استقلال الكثير من أراضي النطاق الجغرافي

العربي عن الاستعمار الغربي، لم تلاحظ أن هذه الكيانات السياسية لم تراعِ الاعتبارات الاجتماعية والثقافية والتاريخية لهذه المنطقة؛ إذ كان في هذا الكيانَ السياسي المستحدث للدولة القومية، وفقًا للتعريف الغربي الأوروبي لها، مع الفهم العربي لمفهوم الدولة القومية في حينه، عبثٌ تقسيميٌ غربيٌ، من ناحية، وسرعة اصطناع بصيغتها تلك، من ناحية أخرى، الأمر الذي جعل الدولة القومية مستوعبًا لتطبيقات مختلفة، غريبة عن بيئتها.

تارة، يُطلق على هذا الإطار المصطنع لتنظيم المجتمعات العربية المُشار إليه بلفظة «الدولة»، اسم «الدولة القومية»، وتارة ثانية توصف بـ «الاشتراكية»، وتارة ثالثة بـ «الشعبية»، ورابعة بـ «الملكية»، وخامسة بأنها «سلطانية»، وسادسة بأنها «جماهيرية»، وسابعة بـ «العسكرية»، وغيرها من الصفات التي التصقت باسم هذا الإطار الذي سعى إلى تنظيم المجتمعات العربية بعد الاستعمار، وهو الالتصاق الذي تم إما بصيغة حرفية أو في ضوء الممارسة العملية.

بيد أن الباحث، يرى في هذا الصدد، أن «الدولة» كإطار حاكم للمجتمعات العربية في الظرفية التاريخية الراهنة - وبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا في تلك الصفات - عجزت - بحسب جويل مغدال المشار إليه آنفًا - عن تأسيس قاعدة اجتماعية معتبرة تستوعب رؤيتها، وأخفقت في إحداث التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تتفق وتلك الرؤية، لأنها خلقت - عمدًا أو على حين غفلة من حكامها - أنموذج «الدولة غير الصالحة/ غير الشرعية/ غير الطبيعية»، عند كثير من فلاسفة نظرية «الدولة» ومفكريها، بمواقعهم الزمنية والمكانية المختلفة، إذ خلقت تناقضًا بين الفرد والمجتمع، من ناحية، والدولة، من ناحية أخرى.

على سبيل المثال، عجزت التطبيقات العربية للأفكار الاشتراكية عن المضي قدمًا في إدارة الاقتصاد وفقًا للفكر والنهج الاشتراكيين، لكن حتى مع استمرار النخب العربية في استيراد الأفكار الغربية ومحاولة تطبيقها في السياقات العربية، ومنها تحول رؤية عدد من النخب العربية ودولها نحو نهج مغاير، أخفقت في التأسيس الليبرالي الرأسمالي لتلك الاقتصادات، لتستعيض عن المثل الفرنسي اللصيق بالفكر الليبرالي الرأسمالي والمعبر عنه بـ «دعه

يعمل، دعه يمر» (Laisser-faire laisser passer)، وعن تطورات الفكر الليبرالي الغربي اللاحقة في شأن الدولة والاقتصاد والسياسة، بتطبيق مشوه يقفز على حقائق الواقع ولحظته الراهنة، والمعطيات الاجتماعية ويغفل مدى كفاية الهياكل الاقتصادية الراهنة من عدمه.

نجد مثلًا، دستور الدولة المصرية لعام 1971، والساري حتى إقرار الدستور الأخير في عام 2012 - قبل تعطيله هو الآخر في عقب عزل الرئيس المنتخب محمد مرسي - ينص في صدره على أن نظام الدولة «ديمقراطي»[44]، وأساسها الاقتصادي «النظام الاشتراكي الديمقراطي»[45]، لتختلف الممارسة الفعلية على مدار عقود سريانه تلك لتوجد نظامًا سياسيًا يمكن وصفه بالعسكري أو العسكري المتحالف مع رجال المال، ونظامًا اقتصاديًا مشوهًا يترنح بين إخفاق القطاع العام، وفوضى الخصخصة، ليؤكد ذلك أن هذه الرؤى المشوهة التصقت بشخص الحاكم والنخبة المحيطة به أو الداعمة له، سواء أكانت تلك النخب عسكرية أم دينية أم مدنية في الدول العربية المختلفة، من دون اعتقاد المجتمع بها، وعمله في إطارها في كثير من الأحايين.

هذا كله، وضع الإطار الناظم للمجتمعات العربية، أي ذلك الذي اتُّفق على تسميته «الدولة العربية» في مأزق تاريخي، مع نهاية العقد الأول من الألفية الثالثة، حيث تفسخت صلاتها بالأفكار التي سعت أو عمدت إلى تطبيقها، أو ركنت لها كأساليب لإدارة الحكم فيها، فبان إخفاقها السياسي والاقتصادي وانسداد قنوات اتصالها بمجتمعاتها، وتجمدت نخبها السياسية، واختزلت وظيفتها الأمنية في الأمن السياسي في كثير من الأحايين، لتدفع بعدد منها إلى التحلل أو التفسخ وفقًا للاصطلاح السياسي الإنكليزي (Decay State) مُحدثة هزات عنيفة في إطار ما أُشيع تسميته إعلاميًا «الربيع العربي» انتهت بفترات انتقالية لتلك البلدان لربما على مستوى الفكر والممارسة.

---

(44) نصّ المادة الأولى من دستور جمهورية مصر العربية السابق، والصادر في عام 1971، الذي انقضى العمل بأحكامه في عقب إقرار الدستور الجديد لعام 2012.

(45) نصّ المادة الرابعة من دستور جمهورية مصر العربية السابق، لعام 1971، الذي انقضى العمل بأحكامه في عقب إقرار الدستور الجديد في عام 2012.

رابعًا: التعاطي العربي مع «مدنية الدولة» بين التوريط والتفريط

في عقب ما أطلق عليه إعلاميًا «الربيع العربي»، اتجهت النخب الثقافية والسياسية العربية في عدد من البلدان التي شهدته أو أملت فيه، إلى الحديث عن صيغ جديدة للـ «الدولة العربية»، وعن إعادة ترتيب النظام السياسي والعلاقة بين سلطاته، واحتل تعبير «الدولة المدنية» مقدمة تلك الصيغ التي نادى بها قطاع من هؤلاء المثقفين.

اجتهد عدد منهم في الحديث عن تصوره لـ «الدولة المدنية» المأمول فيها، في المنابر الإعلامية أكان أم في الجلسات الفكرية، ليُعّرفها بعضهم بأسلوب التضاد باعتبارها «الدولة المضادة للدولة العسكرية أو الدينية»، باعتبار أنها حالة الدولة التي لا تستند إلى حكم العسكريين، لشيوع الاعتقاد أن هؤلاء لا يتخلون عن السلطة، وفقًا لطبيعة نشأتهم، وما تستوجبه تلك النشأة من طاعة وتراتبية، وعرِّفت كذلك بأنها الدولة التي لا تستند إلى رجال الدين، حيث ينادي نفر من الباحثين برفض رجال الدين لخضوعهم للرقابة أو المعارضة غالبًا، أو لإسباغ صفة القداسة على آرائهم، فيما عرّفها بعضهم ببناء صلة بين تعبير «الدولة المدنية» وبعض المفاهيم الرائجة كمفاهيم «الديمقراطية» و«سيادة القانون» و«الليبرالية» و«الفصل بين السلطات» و«دولة المؤسسات» و«دور المجتمع المدني»، و«المواطنة»[46].

نسب قوم نشأتها إلى كتابات جون لوك خصوصًا تلك المعنونة في الحكم المدني، وذلك في خضم حديثه عن «الحكم المدني» و«المجتمع المدني»، حيث ميز بين «المجتمع المنزلي» الذي يتصل بالأسرة في الأساس، والذي يُعد مجتمعًا طبيعيًا يقصد الاستجابة للحاجات الابتدائية، و«المجتمع المدني» باعتباره مجتمعًا يستند إلى فكرة التطوعية والاختيارية، ومقصده الاستجابة للحاجات التي تتصل بالجانب الاجتماعي للأفراد، ليقول بعضهم إن رؤية لوك للدولة تُعتبر تأصيلًا معتبرًا لتعبير «الدولة المدنية»[47].

(46) محمد فاضل نعمة، «الدولة المدنية: بين التأصيل النظري والتغيير العربي،» الحوار المتمدن، 31/ 8/ 2012، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=322106>.

(47) عبد السلام طويل، «الأصول النظرية لمفهوم الدولة المدنية،» مركز مسارات للدراسات =

يميل آخرون إلى تعريفها وفقًا للمضمون ليتداخل مع مضمون «الدولة العلمانية»، وإن قالوا باختلاف تعبير «الدولة المدنية» عن اصطلاح «الدولة العلمانية»، لأنهم يرون أنها تلك الدولة التي لا تنحصر في مسألة غياب حكم العسكريين فحسب، بل تمتد إلى كون «الدولة المدنية» هي تلك الدولة التي «تفصل بين الدين والدولة» «وتحترم عقائد كل من يعيش على أرضها، وتحتفل بأصحاب العقائد المختلفة» و«هي بالقطع لا تعادي الدين»[48]، وهذا التمييز بين تعبير «الدولة المدنية»، و«الدولة العلمانية» يجده الباحث لا يستقيم، لأن مفهوم العلمانية وفقًا لإشارة الدستور الفرنسي لعام 1946 إليها يقوم على أنها «حياد الدولة حيال الديانات»[49]، ما يعني اتجاه بعض المفكرين العرب، ولا سيما المنتمين منهم إلى المدرسة الليبرالية، في عقب تحولات ما أُشيع تسميته «الربيع العربي» إلى استبدال المفهوم وثبات المضمون، في ضوء محاولتهم البعد عن مفهوم «الدولة العلمانية»، لاعتقادهم أنه مفهوم سيئ السمعة على مستوى الثقافة الشعبية في الكثير من البلدان العربية، بدرجة أو بأخرى.

أما الباحثون المنطلقون من خلفية فكرية تُوصف بالإسلامية فتورطوا في أحد مسارين، أولهما في البحث عن نسبةٍ وصلة بين الدولة الإسلامية من جهة، والدولة المدنية من جهة أخرى، لدفع شبهة «الدولة الدينية» عن «الدولة الإسلامية»[50]، أما الفريق الثاني من الباحثين فذهب إلى القول صراحة بالصلة الوثيقة بين «الدولة المدنية» من جهة و«الدولة العلمانية» من جهة أخرى، وهو ما يتفق وقول بعض

= والأبحاث الاستشرافية والإعلامية، <http://www.massarate.ma/%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b5%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%84%d9%86%d8%b8%d8%b1%d9%8a%d8%a9%d9%84%d9%85%d9%81%d9%87%d9%88%d9%85%d8%a7%d9%84%d8%af%d9%88%d9%84%d8%a9%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%af%d9%86%d9%8a%d8%a9.html>.

(48) مصطفى كامل السيد، «الدولة المدنية في مشروع الدستور،» الشروق (القاهرة)، 2012/12/10، <http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?id=6f86d781-f864-41b0-8da8-edcd9d725eff>.

(49) يختلف الباحث مع تلك الدراسة، بدرجة أو بأخرى، لأنه يرى التعريف النظري المذكور أعلاه للعلمانية، يلقى قصورًا في التطبيق العملي له في التجربة الفرنسية وغيرها من التجارب الأوروبية التي تدّعي ضرورة اعتبار العلمانية لنظامها الاجتماعي والأخلاقي. انظر: نعمة، المصدر نفسه.

(50) محمد شاكر الشريف، «الخلاف حول مفهوم الدولة المدنية،» سودارس (محرك بحث إخباري)، 2011/7/16، <http://www.sudaress.com/hurriyat/29104>.

الباحثين المنطلقين من خلفية فكرية ليبرالية في خضم حديثهم عن «الدولة المدنية»، وإن أنكروا تلك الصلة[51].

في نهاية العرض لاجتهادات الباحثين في شأن تعبير «الدولة المدنية» يمكن القول إنه وفقًا لفهم تيار معتبر من المثقفين العرب والمعنيين به، خصوصًا في عقب ثورات ما سُمي إعلاميًا «الربيع العربي»، تتكون «الدولة المدنية» من عدد من المؤشرات الرئيسة التي سيسعى الباحث إلى محاولة إجمالها ليورد تحليله لها بعدها، وهذه المؤشرات:

- إن الدولة المدنية المرغوب فيها هي دولة المواطنة.

- إن الدولة المدنية المأمولة هي الدولة الوطنية التي تستند إلى المساواة بين الجميع، فهي دولة الجميع.

- الديمقراطية هي سمة الحكم في الدولة المدنية، وذلك باعتبارها شرطًا ضروريًا لوجودها.

- إن الدولة المدنية المزمعة هي دولة مؤسسات ودستور وقانون، وتقوم على مبدأ التخصص وتقسيم العمل من ناحية، والفصل بين السلطات من ناحية أخرى.

- الدولة المدنية هي تلك الدولة التي تفصل الدين عن الدولة وتحترم عقائد جميع المقيمين في إقليمها.

- إن الدولة المدنية المقترحة تتنافى وحكم قلة أو طبقة أو طائفة.

- إن الدولة المدنية المرغوبة ترفض السطوة العسكرية على النظام السياسي والمجتمع.

- إن الدولة المدنية ترفض الدولة الدينية «الثيوقراطية».

- إن الدولة المدنية ترفض النظام العلماني.

(51) محمد المحيسني، «حول مفهوم الدولة عند المسلمين وأتباع الديانات السابقة،» الألوكة الشرعية، 23/ 1/ 2012، <http://www.alukah.net/Sharia/0/37720/>.

أخيرًا، إن الدولة المدنية المنتظرة لا تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، فهي ليست دولة «لادينية»، لأن الدولة المدنية «لها مرجعياتها الدينية والأخلاقية، فالدين موجود في مفاصل الدولة كلها، ويمثل الأساس الروحي والأخلاقي لنظامها السياسي والاجتماعي، لكنها ترفض استغلال الدين لأغراض سياسية وإضفاء القداسة على الأطروحات السياسية»، فهي على حد قول بعضهم «ترفض نزع الدين من ميدانه الروحي ومن مجاله المقدس والزج به في المجال المدنس الذي هو مجال الصراعات والمؤامرات»[52].

بإمعان النظر، في مؤشرات التعريف السابق لتعبير «الدولة المدنية»، وهو التعريف الذي يرى الباحث اتجاه واضعيه إلى محاولة درء شبهة العلمانية عنه، من ناحية، عبر فك الارتباط بين كلا اللفظين، نجد أن التعريف - وقف حائرًا في تعاطيه مع الدين في الواقع والخبرة العربية، ليقدم تعريفًا غير متماسك وسقط في فخ تناقض المضامين، فهو من ناحية دفع بالقول إن الدين «موجود في مفاصل الدولة كلها»، ومن ناحية أخرى دفع برفض «نزع الدين من ميدانه الروحي» عند بعض الباحثين، وهي تلك الدولة التي «تفصل بين الدين والدولة» عند بعض آخر من الباحثين.

من ناحية أخرى، وُضعت «الدولة المدنية» في مقابل «الدولة الثيوقراطية»، وهو ما يمثل تناقضًا جذريًا في إطار تأصيل هذا التعبير ومحاولة اصطلاحه، لأن «الدولة الثيوقراطية» هي النقيض التاريخي لـ «الدولة العلمانية» وفقًا للسياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية الغربية التي تطور فيها كلا المصطلحين، وبناء عليه يصبغ حدود التميز بين «الدولة المدنية» و«الدولة العلمانية» بالضبابية وعدم الانضباط، خصوصًا أن تعريف بعض الباحثين لها بالتضاد، يجعل القارئ يسحب كل أو بعض خصائص مصطلح «الدولة العلمانية» النقيض التاريخي لهذا التضاد، وبناء عليه يقع تعريف «الدولة المدنية» في فخ التداخل في أحسن الحالات، الأمر الذي يفضي إلى تكوّن «الاصطلاح المعاصر» لـ «الدولة العلمانية» وإعادة إنتاج لها في ذهن بعضهم.

---

(52) عبد الحميد النعمي، «حول مفهوم الدولة المدنية،» الموقع الإلكتروني لحزب الوسط الديمقراطي الليبي، <http://www.wasat democrati.org/2012/02/blog-post_17.html>، وانظر «الفصول 1 و19 و20 من دستور 1962 الذي صدر الأمر بتنفيذه بموجب ظهير شريف بتاريخ 14 دجنبر 1962،» الجريدة الرسمية عدد 2616 مكرر بتاريخ 19/ 12/ 1962 ص 2993.

إن تعريف «الدولة المدنية» ومؤشراته السالفة، هو أيضًا سعي - في تقدير الباحث - إلى الدمج بين مفهوم «الدولة القومية» من ناحية، و«الدولة العلمانية» من ناحية أخرى، و«النظرية الليبرالية في الحكم» وآيتها السياسية «الديمقراطية»، من ناحية ثالثة، وابتعد التعريف عن التأصيل لفكرة «المدنية» لغةً واصطلاحًا ليتسع التعريف بالدرجة التي تنال من تماسكه، وتجعل تعبير «الدولة المدنية» لا يعبِّر عن مضمونه بالضرورة، سواء أكان في السياقات الغربية للفظة «المدنية» أم في السياقات العربية للكلمة. وإن حديثَ التيارات السياسية المختلفة عن «الدولة المدنية»، في عقب تحولات ما سُمي إعلاميًا «الربيع العربي»، عجز عن تأسيسٍ مشتركٍ جديد بينها من ناحية، ومن ناحية أخرى مثّل قفزًا عاطفيًا افتقد إلى التأصيل النظري المتماسك، على مصطلحات ارتبط الحديث عنها بالتحفظ، خصوصًا على المستويات الشعبية في الواقع العربي، مثل لفظة «العلمانية».

إن توريط «الدولة الإسلامية»، وهي تلك الإطار المنظم للمجتمع إبان عهد رسول الله والخلفاء الراشدين في ثنائية توصيفها بـ «الدينية»، و«المدنية»، وذلك لدفع شبهة أو لإلصاقها، يُعد من الافتئات عليها - أي الدولة الإسلامية - حيث إنه يعد سحبًا للمفهوم من بيئته وسياقاته التي تطور فيها، وإسقاطًا على حالة مختلفة السياقات، فـ «الدولة الإسلامية» دولة غير «دينية» وفقًا للفهم الغربي للكلمة وسياقها، وليست دولة «مدنية» بالفهم والسياق الغربي للكلمة، وإن اتصفت بـ «المدنية»، فيكون ذلك وفقًا للسياق العربي للفظ الذي يعني الاجتماع الإنساني وعمرانه، والتحول نحو الحضرية، ومفارقة البداوة من دون توسع في تفسير المفهوم، حتى لا يحدث تناقض في تركيبة المفهوم ذاته وتماسكه بين شقيه اللغوي والاصطلاحي، لأنه، على المستوى اللغوي قد يتضح أن الدولة المدنية - وفقًا للفهم العربي لها كما أوضحنا - والدولة الدينية ليس ثمة تعارض بينهما، حيث إنه قد توجد دولة مدنية يحكمها رجال الدين، وهو ما قد يختلف على المستوى الاصطلاحي وفقًا للعرض السابق.

في النهاية، يمكن القول إن تورط عدد من الباحثين من التيارات الفكرية المختلفة، في إبراز تعبير «الدولة المدنية» كصيغة جديدة لتأطير المجتمعات العربية، في عقب ثوراتها التي سُميت إعلاميًا «الربيع العربي» يفتقر إلى التماسك النظري، ولا سيما أن مدلولات لفظة «المدنية» متباينة بدرجة أو بأخرى، فهي في

الفكر الغربي محصورة في مساحات عمل المجتمع في علاقته بالدولة، أما في الفكر العربي فمرتبطة في الأساس بالمجتمع، من دون تورط الدولة فيه.

بناء عليه، يرى الباحث في اختلافه مع ما يقدمه عدد من المهتمين من تعريف «الدولة المدنية» ضرورة أن يقدم تعريفًا، في خاتمة تلك الدراسة «للدولة المدنية»، وفقًا لتصوره، وفي ضوء تحليله السابق باعتبارها «ذلك الوجه المؤسسي المعاصر المؤطر للعلاقة بين السلطة والمجتمع في إقليم ما وظرفية محددة، في صيغة حكم غير متحيز في مواجهة أي من قطاعات المجتمع أو فاعليه من ناحية، ولا تحمل عقيدةً أو سلوكًا أو مظهرًا عسكريًا خارج حدود الوظيفة الدفاعية للدولة من ناحية ثانية.

أخيرًا، إن التعامل مع «الدولة» وصيغتها الراهنة يجب ألا يتم باعتباره معطى وحيدًا وحاكمًا ومستمرًا لتأطير المجتمع، وإنما يجب أن يتم مع «الإطار السياسي الحاكم للمجتمع» المسمى «الدولة»، في ضوء الفهم العربي له وللفظته «دال» التي تعني الانتقال من حال إلى أخرى، وكذلك الاصطلاحي الذي يُشير إلى «الدولة الشرعية الصالحة» التي تهدف إلى اتساق الفرد والمجتمع والدولة في الغاية عند عدد من مفكري الإسلام.

هكذا يعتقد الباحث ضرورة تأكيد المرونة الفكرية في التعاطي مع الصيغ الملائمة لهذا الإطار السياسي المنظم للمجتمع والمعروف باسم «الدولة»، ومع تجلياته وتطبيقاته المختلفة ومنها، «الخلافة»، «القومية»، «العلمانية»، «الاشتراكية»، و«الليبرالية»، وأخيرًا، مع ما أُشيع تسميته «المدنية» من ناحية، ويجب الاستجابة الواقعية لعدم حتمية تطبيق واحد أو صيغة وحيدة لـ «الدولة»، والقبول العملي بقيام صيغها المختلفة وانهيارها. هذا، ليضحي التحدي الرئيس في الوقت الراهن هو أن يُطور العرب إطارًا ناظمًا لمجتمعاتهم يتفق والخبرة العربية من ناحية، وطموحات الشعوب العربية في لحظتها الراهنة من ناحية أخرى، وهو التأطير الذي قد يختلف أو يلتقي في بعض مضامينه مع جميع الخبرات السالفة الغربية والإسلامية والعربية أو مع بعضها، كتعبير «الدولة العربية» الذي يمثِّل حاجة ملحة راهنة لإعادة تأهيل المجتمع العربي ودوله، مستجيبًا في ذلك لخصوصيته التاريخية وظرفيته الراهنة، وهو التحدي الذي أخفق الإخوان المسلمون فيه في

مصر لسبب معتبر - ضمن أسباب أخرى عدة تتصل بهم أو بطبيعة التفاعلات السياسية أو بطبيعة الأطراف السياسيين المتورطين في الساحة المصرية - وهذا السبب هو محاولة القيادة السياسية المنتخبة في مصر القفز على الأطر السياسية والمؤسسية الراهنة للدولة المصرية - بصرف النظر عن أوجه القصور والتشوهات فيها - والسعي إلى تقديم إطار مغاير قد أغفل الاعتبار الواجب للسياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الراهنة، كمحدد رئيس في تشكيل هذا الإطار

في الخلاصة، يجب أن يحذو كل مجتمع والفاعلون فيه على تطوير الصيغة الملائمة لتأطيره ولظرفيته التاريخية وسياقاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وطموحات شعبه الذي هو عنصر أصيل وفاعل رئيس في «الدولة»، أيًا كان شكلها ودرجة اتصافها بالـ «مدنية» من عدمها.

الفصل السادس عشر

بناء الدولة الحديثة بين نظرية إمارة المؤمنين وأطروحات الإسلام السياسي في المغرب قراءة في فرص التعايش والاندماج ومخاطر التنازع

محمد الغالي

بعد حصول المغرب على استقلاله في عام، 1956 طرحت مسألة بناء الدولة، التي تجاذبتها مجموعة من الاستراتيجيات وكان أبرزها: استراتيجية أحزاب الحركة الوطنية التي قامت على بناء دولة يسود فيها نظام سياسي حديث يبنى على مبادئ الديمقراطية والعدالة الاجتماعية في الحكم، والفصل الواضح للسلطات وذلك بعيدًا عن الأشكال التقليدية (الحكم السلطاني) المختلفة التي تعتمد في مشروعيتها على العوامل الوراثية أو الدينية؛ الاستراتيجية الثانية جسّدها الملك والموالون له وارتكزت في بناء الدولة على نظام سياسي يمزج المقومات التقليدية في المشروعية، بناءً على نظرية إمارة المؤمنين التي تقوم على الوراثة، بمبدأ البيعة في الحكم، مع عدم وجود ما يمنع من التكيف مع الاتجاهات الحديثة في السلطة والحكم التي تقوم على آليات الديمقراطية في بعدها المباشر عبر آلية الاستفتاء أو غير المباشر عبر آلية الانتخاب العام في إطار ملكية دستورية.

في عام 1962 صودق على الدستور التأسيسي للمملكة المغربية، حيث نص في فصله الأول على أن نظام الحكم في المغرب ملكية دستورية ديمقراطية واجتماعية. واعتبر الفصل 19 منه أن الملك أمير المؤمنين ورمز وحدة الأمة وضامن دوامها واستمرارها واستقلالها والساهر على صيانة الحقوق والحريات، واعتبر الفصل 20 منه كذلك أن عرش المغرب وحقوقه الدستورية تنتقل بالوراثة إلى الولد الذكر الأكبر سنًا من سلالة الملك الحسن الثاني وبناء عليه كرس الدستور التأسيسي لعام 1962 الملك كسلطة دينية ومدنية في آن، وهو ما اعتبرته أحزاب الحركة الوطنية استفرادًا بالسلطة، وجعلها تعتمد خطابًا منازعًا في أسس المشروعية (Légitimité, Legitimacy) من خلال تحولها إلى معارضة للنظام السياسي القائم، وليس معارضة من داخله، وهو ما كرسته أجواء الانتخابات التشريعية لعام 1965 التي أسفرت عن فوز جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية الموالية

للملكية بأغلبية النتائج، الأمر الذي شكل عامل استفحال للتوتر في داخل البرلمان وشلّ عمله، وأفضى إلى إعلان حالة الاستثناء وحل البرلمان في عام 1965 من الملك، وبالتالي إلى استئثاره بالسلطات المختلفة[1].

سيتكرس الوضع المتقدم نفسه للملك دينيًا ومدنيًا من خلال المراجعات الدستورية المختلفة المتعاقبة لأعوام 1970[2] و1972[3] و1992[4] و1996[5]، وهذا ما شكل موضوع نقد من الأحزاب السياسية المعارضة التي ظلت تطالب، من خلال أدبياتها ومرجعياتها السياسية بضرورة تأسيس نظام سياسي مدني مجرد من السلطة الدينية في شاكلة «نظام ملكية برلمانية». لكن الملاحظ أن الملكية ظلت هي المحتكر الوحيد للحقل الديني في خطابها مع أحزاب الحركة الوطنية، الأمر الذي كان يمكّنها من الحسم الفوري لمجموعة من المعارك في داخل المؤسسات الدستورية أو في خارجها، اعتمادًا على وضع الملك كأمير المؤمنين[6].

مع أواخر سبعينيات القرن الماضي وبداية الثمانينيات، بزغت قوى الإسلام السياسي في المملكة كقوى تدعو إلى إصلاح النظام القائم، مستلهمة مشروعيتها (Légitimité: Legitimacy) من الحقل الديني الذي من خلاله اتهمت النظام السياسي

---

(1) للاستزادة انظر: محمد الغالي، «محددات التدخل البرلماني في مجال السياسات العامة في المغرب: مقاربة تحليلية للعمل التشريعي، 1984-2002،» (أطروحة دكتوراه في الحقوق، شعبة القانون العام، الجزء الأول، المغرب، 2004)، ص 31-33.

(2) دستور العام 1970، صَدَرَ الأمر بتنفيذه بموجب ظهير شريف رقم 1.70.177 بتاريخ 31 تموز/ يوليو 1970، ونُشِرَ في: **الجريدة الرسمية** (الرباط)، العدد 3013 (1/ 8/ 1970)، ص 1930.

(3) دستور العام 1972، صَدَرَ الأمر بتنفيذه بموجب ظهير شريف رقم 1.72.061 بتاريخ 10 آذار/ مارس 1972، ونُشِرَ في: **الجريدة الرسمية** (الرباط)، العدد 3098، 15/ 3/ 1972، ص 626.

(4) دستور العام 1992، صَدَرَ الأمر بتنفيذه بموجب ظهير شريف رقم 1.92.155 بتاريخ 9 تشرين الأول/ أكتوبر 1992، ونُشِرَ في: **الجريدة الرسمية** (الرباط)، العدد 4172، 14/ 10/ 1992، ص 1247.

(5) دستور العام 1996، صَدَرَ الأمر بتنفيذه بموجب ظهير شريف رقم 1.96.157 بتاريخ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 1996، ونُشِرَ في: **الجريدة الرسمية** (الرباط)، العدد 4420، 10/ 10/ 1996.

(6) في هذا السياق انظر الخطب الملكية لافتتاح الدورات التشريعية. انظر: **الخطب الملكية أمام البرلمان (1956-2002)** (الرباط: منشورات مجلس النواب، حصيلة أشغال مجلس النواب، الولاية التشريعية (1997-2002)).

القائم بالفساد المادي والروحي والأخلاقي وعدم القدرة على مجارات حاجيات المواطنين والمواطنات ومتطلباتهم، وعلى المستوى الخارجي اتهمته بالتفريط في دور الريادة الذي كانت تؤديه الحضارة الإسلامية على المستوى الدولي، الأمر الذي أدى إلى التفريط في المقدسات والأرض في فلسطين وغيرها[7].

نجد أن جماعة العدل والإحسان، من أجل تسويق مشروعها السياسي[8]، اعتمدت أسلوب تحريك الشارع بإثارة المسؤولية الأخلاقية والمادية للنظام السياسي القائم على إدارة الدولة المغربية، واصفة إياه بالضال عن الصراط المستقيم الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بالإعلان عن التوبة، وتاليًا كانت تعتبر عملها وتحركها مقاومة، تجاه نظام اعتبرته سالبًا حقها التاريخي والديني وواجبها الوطني في إدارة شؤون الدولة المغربية، بصفة مباشرة.

شكلت هذه التطورات مؤشرًا عمليًا إلى أن وعاء المشروعية الدينية سيدخل في تقاطبات وتجاذبات، وأنه ما عاد حكرًا على المؤسسة الملكية في أثناء مواجهة خصومها، على الرغم من التقنين الدستوري للحقل الديني من خلال إمارة المؤمنين منذ دستور 1962. فأفرزت الممارسة واقعًا ديناميًا، تميز بنوع من التعايش المفروض بين أهم الأطراف المستلهمين مشروعيتهم من الوعاء الديني، ولو بنوع من التوجيه التحكمي، من خلال اعتماد سلوك توفيقي صريح أو سلوك توفيقي ضمني في معالجة موضوعات إصلاح الدولة والسلطة، الأمر الذي سيطرح إشكالًا على مستوى بناء الدولة المغربية بين نظرية إمارة المؤمنين التي تبني مشروعية الحاكم على أساس الاعتبارات التاريخية والدينية (السلالة النبوية الشريفة، البيعة)، وطروحات الإسلام السياسي التي تبني مشروعها على إعادة الاعتبار إلى الدين في السياسة، من خارج حدود الهندسة في تأطير علاقة الدين بالسياسة، في داخل النظام السياسي القائم.

---

(7) نشير إلى رسالة الأستاذ عبد السلام ياسين، مرشد جماعة العدل والإحسان التي وجّهها إلى الملك الحسن الثاني في عام 1974 تحت عنوان «الإسلام أو الطوفان» وفيها دعوة صريحة إلى ضرورة رجوع النظام إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وإلا فستحل به الكارثة.

(8) يُقصَد أساسًا أحزاب الكتلة الديمقراطية المتمثلة في: حزب الاستقلال، حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، حزب منظمة العمل الديمقراطي الشعبي، حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، حزب التقدم والاشتراكية.

اعتُبر دخول المملكة المغربية في مرحلة التوافق السياسي مع أحزاب المعارضة التي كانت تتشكل أساسًا من أحزاب يسارية ومحسوبة على الحركة الوطنية في عام 1998، فرصة سياسية وتاريخية بامتياز أمام بعض مكونات الإسلام السياسي للبروز كفاعل جديد في المشهد السياسي. لكن الحوادث الإرهابية في 16 أيار/مايو 2003 شكلت نقطة انعطاف في إعادة قراءة علاقة السياسة بالدين في معادلة السلطة السياسية في داخل المملكة المغربية، بصورتها المسايرة للتحولات والتطورات المعاصرة، سواء من خلال دور الملك بصفته أمير المؤمنين أو من خلال دور الإسلام السياسي وشكل مشاركته في الحكم.

يظهر مما سبق البزوغ القوي للإشكالية البحثية التالية:

ما هي آفاق الدولة المعاصرة المغربية ومستقبلها في ضوء نظام ملكي يسود ويحكم بناء على نظرية إمارة المؤمنين من جهة، وأطروحات الإسلام السياسي الصاعد من جهة ثانية؟

انطلاقًا من طرح هذه الإشكالية يظهر مقصد تحقيق الأهداف التالية:

- فهم أبعاد عدم تمكن الحقل السياسي المغربي من أن يتطور بشكل مستقل عن الحقل الديني (إمارة المؤمنين)؛

- تحقيق قراءة مستوعبة لعناصر البزوغ القوي للإسلام السياسي كفاعل جديد في الحياة السياسية، وإلى أي حد تم استيعابه وإدارة اندماجه في ميزان القوة المؤسساتي، وأي مستقبل له في مشروع الدولة المغربية؛

- الوقوف عند عناصر وجود فرص متاحة أو ممكنة من أجل تعايش مستدام واندماج حقيقي بين النظام الملكي القائم على إمارة المؤمنين ومكونات الإسلام السياسي؛

- فهم حدود التوفيق بين إمارة المؤمنين وطروحات الإسلام السياسي في الحكم من جهة، ومتطلبات بناء دولة مغربية معاصرة، في ضوء ذلك؛

- قياس مدى مخاطر التصادم أو التنازع بين إمارة المؤمنين من جهة، ومكونات الإسلام السياسي من جهة ثانية، وأثره في مستقبل الدولة المغربية من

خلال التحولات والتطورات المعاصرة التي يمكن قياسها بالاستناد إلى مؤشر نظام القيم الصاعد، أو مؤشر الأدوار الجديدة المفترضة للدولة.

من أجل مقاربة مختلفة لهذه التساؤلات اعتمدنا براديغمًا تحليليًا يمزج بين ثلاث وسائل بحثية:

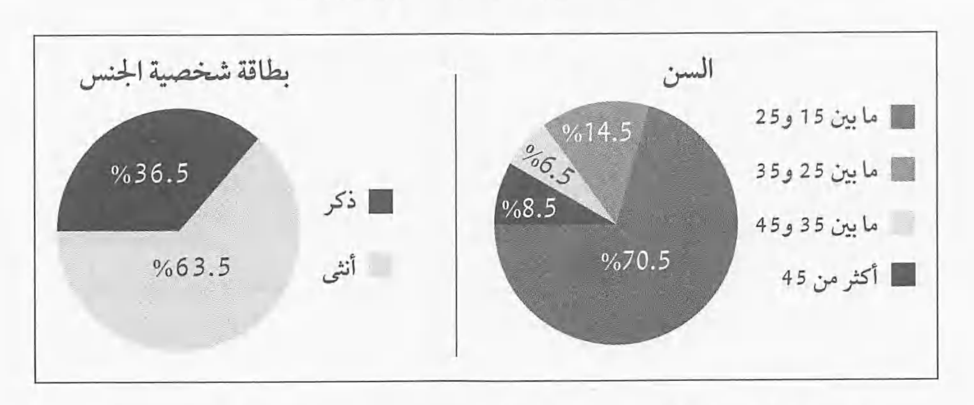
- تحليل مضمون مجموعة من النصوص التي أنتجها الفاعلون الأساسيون في الحياة السياسية المغربية.

- تحليل مجموعة من أنساق الفعل والسلوك لتحديد استراتيجية أهم الفاعلين.

- اعتماد دراسة ميدانية من خلال التشخيص الذي اعتمد على عينة من المواطنين والمواطنات (تضم 600 مستجوب) لقياس اتجاه آرائهم في ضوء نظام القيم المجتمعي الصاعد، وذلك في موضوع علاقة الدين بالسياسة.

تميزت العينة بالخصائص التالية:

الشكل (16-1)
خصائص العينة المستقرأ رأيها



بناء عليه اعتمدنا في تصميم العمل على دراسة مقومات الحكم في المغرب في ضوء جدلية الدين والسياسة، ثم دراسة احتمالات الصراع بين إمارة المؤمنين (أي الحكم القائم) والإسلام السياسي الصاعد، على المشروعية الدينية، لننهي بالآفاق المحتملة لمستقبل الحكم في ضوء التحولات المعاصرة.

أولًا: مقومات الحكم في المغرب في ضوء جدلية الدين والسياسة

يطرح موضوع جدلية الدين والسياسة سؤال مساحة المد والجزر بينهما، وهو ما يجعلنا في التجربة المغربية نحيل على حقبتين أساسيتين من تاريخ الدولة المغربية: **الأولى** تتعلق بفترة ما قبل فرض الحماية الفرنسية وما بعدها في إطار الحكم السلطاني، والثانية تتعلق بفترة ما بعد الحصول على الاستقلال والدخول في عهد دسترة الحكم بالمعايير المعاصرة في بناء الدولة وتأسيسها.

1 - الحكم السلطاني وجدلية الدين والسياسة في ممارسة السلطة

يجد الباحث في بنية نشوء السلطة والمؤسسات في التجربة المغربية أن هذه الأخيرة أفرزت نمطين من السلطة: يتعلق **الأول** بـ «النمط السلطوي القبلي» (اتحاد قبائل) وتكون نواته الأساس قبيلة قوية تستطيع توحيد قبائل أخرى حولها على أساس دعوة «سياسية - دينية»، يقودها في ذلك زعيم أجنبي محايد وخارج الصراعات الداخلية، وله القدرة على السيطرة والغلبة كأساس لتبرير مشروعيته؛ ويتعلق **الثاني** بـ «النمط الشريفي» للسلطة السياسية الذي يعني أن مشروعية الحكم تُستمد من أساس الانحدار من البيت النبوي، كمصدر أساس في صناعة القبول بين السلطان والرعايا. وهكذا، فالتحديد السياسي لمفهوم السلطان الشريف يكمن في كونه يشكل مصدرًا لاحتكار السلطة الدينية والسياسية في البلاد.

نفهم بحسب المعايير الدستورية والسياسية المعاصرة أن النمط القبلي الذي يعتمد على التعاقب الدوري للسلطة بناء على منطق القوة والغلبة، لم يتح بناء التراكم المؤسساتي والتاريخي الكفيل بإيجاد إطار مؤسساتي يسير في اتجاه التأسيس للدولة/ الأمة[9].

أما النمط الشريفي الذي اعتمد التعاقب السلالي الشريف فقاد إلى شخصنة السلطة التي هيمنت فيها مشروعية تمزج الدين بالأعراف والتقاليد، كإطار منطقي

---

(9) انظر: عبد اللطيف أكنوش، السلطة والمؤسسات السياسية في مغرب الأمس واليوم (الدار البيضاء: مكتبة بروفانسن، 1998)، ص 40-100.

للتبرير والإقناع[10]، وبناء عليه ظل التماهي بين السياسي (الدنيوي) والديني (المقدس) معطى ثابتًا في تحديد علاقة الحاكم بالمحكوم[11] وفي تأسيس السلطة أو اكتسابها أو ممارستها أو انتقالها بناء على القيم التي تجد مصدرها في الوراثة والتعيين[12].

يجب أن نلاحظ هنا أن هذه العوامل لم تتح بناء نسق سياسي مدني مستقل عن النسق الديني.

يبقى أن نقطة الانعطاف الأساس في تاريخ إثارة صلاحية نمط الوراثة والتعيين، كأسلوبين مهيمنين في معادلة الحكم، خلال القرن التاسع عشر وما قبله، حدثت مع الحوادث التالية: هزيمة إيسلي (1844)، وبداية الدخول في مناطق النفوذ الغربية (الفرنسية والبريطانية والإسبانية)؛ هزيمة تطوان (1860)[13]؛ مؤتمر الجزيرة الخضراء؛ وتوقيع الحماية الفرنسية في عام 1912.

أفضت هذه الحوادث إلى حالة انكسار في السيرورة الطبيعية للنظام الذي كان يقوم على حكم السلاطين، أو ما عرف في القاموس المعرفي المتداول بالمخزن[14]. وبناء عليه ستشكل بداية القرن العشرين فرصة للتفكير الدستوري

---

(10) Max Weber, *Sociologie des religions*, Tel (Paris: Gallimard, 1996), pp. 426-430.

(11) في هذا السياق، انظر: برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993)، ص 2-10؛ محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 51 وما بعدها، و Mohamed Gallaoui, «Pouvoirs et État au Maroc: Essais sur les expériences politico religieuses, du XVII[ème] siècle et du débat du XVIII[ème] siècle,» Collection Manuels et travaux universitaire, no. 20 (2000), pp. 164-171.

(12) في شأن جدلية السياسة والمقدس، انظر: Mohamed Tozy, «Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc,» *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 18 (1979), pp. 222-223.

(13) بحسب المؤرخ خالد الناصري: «وقعة تطاوين هي التي أزاحت حجاب الهيبة عن بلاد المغرب واستطال النصارى بها وانكسر المسلمون انكسارًا لم يعهد لهم مثله، وكثرت الحمايات ونشأ من ذلك ضرر كبير نسأل الله تعالى العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة». انظر: أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، 9 ج (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1997)، ص 101.

(14) مفهوم المخزن يعني الملك أو السلطان وحكومته أو بلاطه، والنخب الدائرة في فلكه أي ما يعرف بالأعيان وزعماء القبائل... وعُرف في نظام التدبير التقليدي المغربي نمطان، نمط بلاد المخزن ونمط بلاد السيبة.

في أسس السلطة وممارستها، الأمر الذي عجّل بظهور حركة إصلاحية تزعمها عدد من المثقفين الذين طالبوا في عهد السلطان المولى عبد العزيز والسلطان المولى عبد الحفيظ بإصلاحات سياسية وتعليمية. ويمكن إجمال هذه الحركة في مجموعة من المقترحات ومشروعات الدساتير كالتالي[15]:

- مشروع الشيخ عبد الكريم مراد[16] المرفوع إلى المولى عبد العزيز[17]. نص على إحداث مجلس «الأمة» وهو مجلس الشورى، حيث يطلب من ناس كل قبيلة وبلدة أن ينتخبوا نائبًا عنهم لمدة خمس سنوات[18].

- مشروع ابن سعيد السلوي إلى المولى عبد العزيز (ت 24 صفر 1342هـ- تشرين الأول/ أكتوبر 1923). نص الفصل الثالث منه على إحداث مجلس في كل بلدة، مؤلف من أهل العلم، والمروءة، والمعرفة... بقصد النظر في مصالح البلد الذي ينتخب من أماثل الناس وأفاضلهم.

- مذكرة السيد الحاج علي الزنيبر (ت 1332هـ/ 1914). نصت على انتخاب لجنة من أعيان متنوري الأمة تحت رئاسة أفضلهم لاتخاذ الوسائل الإصلاحية، وتعميم الصلاح، ودرء المفاسد[19].

---

(15) أشير إلى أن الحركة الإصلاحية كانت تتحرك تحت مظلة الفكر السلفي، قبل فترة الحماية أو خلالها، ونذكر هنا: محمد بالعربي العلوي، أو أبو عبد الله السليماني ومحمد بلحسن الحجوي، ومن بعدهم: علال الفاسي ومحمد بن الحسن الوزاني والمختار السوسي وعلال الفاسي.

(16) عالم سوري وفد على المغرب وأقام في فاس بين عامي 1906 و1907.

(17) أثار هذا المشروع جدالًا في خصوص أحقية انتسابه؛ فالأستاذ محمد المنوني أشار إلى أن هذا الدستور هو المشروع الذي وضعه الشيخ عبد الكريم مراد، وقال إن النسخة التي اعتمدها علال الفاسي لم يكن فيها اسم، وبعد ذلك ظهرت نسخة أخرى لهذا الدستور مكتوبة بخط فاسي، وعليها إمضاء تصحيح وإمضاء واضع مشروع الدستور وهو الشيخ مراد. وتحدث الأستاذ محمد الفاسي في مقالة له في مجلة دعوة الحق، العدد 270 (1988)، أن الأمر يتعلق بمذكرة جماعة وطنية كانت تتركب من السادة: عبد الحفيظ الفاسي (رئيسًا)، عبد الواحد الفاسي والد الأستاذ محمد الفاسي (كاتبًا عامًا) وعم الأستاذ السيد المهدي الفاسي، والسيد سعيد الفاسي عم الزعيم علال الفاسي، والسيد عباس الكردودي. وأكد له هذه الأسماء عمه السيد المهدي. للاستزادة، انظر: عبد الكريم غلاب، **التطور الدستوري والنيابي بالمغرب، 1908-1988** (الرباط: [د. ن.]، 1988)، ص 105-107.

(18) «المادة الأولى من المشروع المذكور 1908،» **المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية**، العدد 17 (1997)، ص 132-140.

(19) المصدر نفسه، المادة الأولى.

- مشروع دستور 1908 كأول دستور نصه: «الدولة والدين والسلطة»، صدر في جريدة **لسان العرب** (أعداد 56، 57، 58، 59) التي كان يصدرها السيد فرج الله تمور[20]. ويبقى هذا المشروع أهم هذه المبادرات الإصلاحية، إذ نص على «منتدى الشورى» الذي يتألف من مجلس الأمة ومجلس الشرفاء. فيتكون «مجلس الأمة» من أعضاء منتخبين، لكن يجب على أهالي كل بلدة أو قبيلة أن ينتخبوا نائبهم من بلدتهم أو قبيلتهم نفسها[21].

- استنتاجات أولية

أ- تبقى القيمة المضافة لهذه المقترحات في منزلة مبادرات إصلاحية في طرحها مفهوم الانتخاب كآلية أو وسيلة لاختيار الجهاز الذي سيعين السلطان أو الأمير على تدبير أمور الأمة.

ب- مع هذه المشروعات الإصلاحية أصبح النسق السياسي يسير في اتجاه البحث عن أسلوب جديد لتدبير السلطة، وذلك بإشراك أفراد الأمة بواسطة ممثلين لهم إلى جانب السلاطين، لكن من دون التخلي الكلي عن مفاهيم السلطة التقليدية والمتمثلة في: إمامة المسلمين، الدولة الشريفة، وراثة الإمام، الطاعة للإمام الشريف، الراعين الرعية الشورى...

ج- ورود مفهوم الانتخاب لا يتعلق بآلية أصلية في اكتساب السلطة أو ممارستها أو انتقالها، بل يتعلق بآلية مكملة لم تستطع مخرجاتها الوصول إلى المستوى الذي يساعد في الإقرار بمبدأ الفصل بين السلطات، وجعل المجالس الاستشارية مستقلة، بل يبقى السلطان هو صاحب السلطة الأصلية ووارث البركة الكريمة، فجميع القرارات الإدارية أو القانونية أو القضائية لا تدخل حيز التنفيذ إلا بعد موافقته عليها بصفته أمير المؤمنين وحامي حوزة الوطن والدين، لكونه القائم على حراسة الشريعة الإسلامية واحترام تطبيقها[22].

---

(20) للاستزادة انظر: علال الفاسي، حفريات عن الحركة الدستورية في المغرب قبل الحماية: مذكرة مرفوعة من كاتب مجهول إلى جلالة مولاي عبد العزيز، سلسلة الجهاد الأكبر؛ 6، ط 2 (الرباط: [د. ن.]، 1982)، وغلاب، ص 104.

(21) يُلاحَظ طغيان الطابع المحلّي على تركيبة هذا المجلس. للاستزادة انظر: المواد 46، 47 و48 من المشروع نفسه.

(22) انظر المواد: 6، 7، 29، 30، 31، 34، 43، 50، 54، 55 من مشروع دستور العام 1908.

د- دخول المغرب في وضع سياسي تابع بين عامي 1912 و1956، بفرض نظام الحماية الأجنبية عليه، سيحد من آفاق هذه المشروعات والمقترحات وطموحاتها، بل على العكس من ذلك، حافظ الفصل الأول من نظام الحماية على الوضع الاعتباري للسلطان، بهدف إيجاد الشروط الضرورية لإرساء هيمنة مصالح الرأسماليين الأوروبيين.

هـ- أثبتت الممارسة أن سلطات الحماية كرست السلطان كأعلى سلطة من خلال العمل على تحصين قراراته من كل طعن؛ إذ قضى مجلس الدولة الفرنسي، بصفته محكمة تنظر في طلبات الإلغاء المرفوعة إليه ضد بعض الظهائر الشريفة، أن هذه الأخيرة تعتبر من أعمال السيادة ودفع بعدم اختصاصه على الرغم من كونها تتعلق بقرارات ذات طابع فردي، على اعتبار أن كل ما يقوم به السلطان يوحى إليه به من سلطات الحماية[23].

بناء عليه، كرست الحماية أسلوب الحكم السلطاني التقليدي كدعامة ورافعة في خدمة مخططاتها للسيطرة على مقدرات الدولة المغربية.

و- الهدف من الإصلاح في نظر فرنسا لم يكن بغرض ترشيد السلطة السياسية وتحديثها، بل كان يهدف إلى الحفاظ على الشكل التقليدي للسلطة، الأمر الذي يعني أن سلطات الحماية، من أجل مصالحها، تحالفت موضوعيًا مع المشروعية الدينية، ما دام السلطان يخدم أجندتها، ولا ينازعها في مصالحها.

2- من الحكم السلطاني إلى الملكية الدستورية وترسيخ إمارة المؤمنين

بعد حصول المغرب على استقلاله في عام 1956 أسِّس المجلس الوطني الاستشاري «بمقتضى ظهير 25 ذي الحجة 1375هـ/ 03 أغشت 1956م»، كهيئة استشارية لدى جلالة الملك محمد الخامس. لم تكن لهذا المجلس صلاحيات تقريرية أو تشريعية، فأعضاؤه يختارهم الملك بناء على لائحة تضم ضعف المرشحين المخصصة لكل هيئة من الهيئات، بعدما صادق عليها الملك

(23) نذكّر في هذا السياق على سبيل المثال بقضية غيتون (Guiton) في 3 شباط/ فبراير 1937، وقضية سيردا (Cerda) في 24 حزيران/ يونيو 1943، وقضية لابادي (Labadie) في 5 كانون الثاني/ يناير 1934.

نفسه[24]، وأعضاء آخرين معينين ممثلين عن العلماء، وعن الشخصيات السياسية التي لا تنتمي إلى أي حزب، وعن المحامين، وعن رجال الدين اليهود. لكن نقطة التحول في معادلة الحكم بتحقيق سلطة سياسية تشاركية، تمكن أفراد الأمة من المشاركة في عملية إدارة الشأن العام، ستبدأ مع العهد الملكي الذي ورد في شكل خطاب وجهه الملك محمد الخامس إلى الأمة يوم 8 أيار/ مايو 1958، أكد فيه إشراك الشعب تدريجًا في عملية تدبير شؤون البلاد ومراقبة سيرها من طريق مجلس وطني تقريري ينتخب من بين أعضاء المجالس البلدية والقروية، وتكون له اختصاصات محدودة، ثم من طريق مجلس وطني منتخب انتخابًا عامًا مباشرًا[25].

اعتمد أول دستور للدولة المغربية في عام 1962 وصدر الأمر بتنفيذه يوم 14 كانون الأول/ ديسمبر 1962، وحدد مصدر السلطات وكيفية ممارستها وانتقالها والعلاقة بينها، ووضع الملك كشخصية تسود وتحكم من خلال نظام الملكية الدستورية. وما يدل على أن الدستور التأسيسي لعام 1962 كصورة بناء معاصرة للدولة المغربية، لا يخرج عن نطاق استمرارية الدولة في بعدها التقليدي، ما قاله الملك الحسن الثاني في خطابه إلى الشعب المغربي، بمناسبة تقديم مشروع الدستور للاستفتاء: «... هذا الدستور هو قبل كل شيء تجديد لعقد سابق وميثاق مقدس ربط دائمًا الشعب بملكه.. إنكم تستجيبون لنداء، وتجيبون بنعم لمشروع الدستور، اقترحه عليكم ستحققون الغاية التي استهدفها محمد الخامس...».

جاء الفصل الأول منه بالتنصيص على ما يلي: «نظام الحكم بالمغرب ملكية دستورية ديمقراطية واجتماعية»، ونص الفصل الثاني على أن: «السيادة للأمة تمارسها مباشرة بالاستفتاء وبصفة غير مباشرة على يد المؤسسات الدستورية». ونص الفصل الثالث على أن «الأحزاب السياسية تساهم في تنظيم المواطنين

---

(24) للاستزادة انظر الفصلين 3 و4 من بمقتضى ظهير 25 ذي الحجة 1375هـ - 3 آب/ أغسطس 1956م المؤسس للمجلس الوطني الاستشاري.

(25) صَدَرَ ظهيران شريفان تحت رقم 161-59-1، ورقم 162-59-1، في أوّل أيلول/ سبتمبر 1959، يتعلّقان بانتخاب المجالس الجماعية وتنظيم الانتخابات. انظر: الجريدة الرسمية، العدد 2445 (4 أيلول/ سبتمبر 1959)، ص 2626-2635.

وتمثيلهم. ونظام الحزب الوحيد ممنوع بالمغرب». واعتبر الفصل 23 أن «شخص الملك مقدس لا تنتهك حرمته».

تزيد هذه الفصول الاعتقاد أن دستور 1962 نقلنا من طور «الحكم السلطاني المطلق»، إلى «الحكم الملكي الدستوري» حيث الملك يسود ويحكم، بناء على مقتضيات يحددها الدستور (المشروعية القانونية) لكن التساؤل الذي ظل يُطرح: هل الملك يوجد في مرتبة أدنى من الدستور أم في مرتبة موازية له؟ وبناء عليه، ترسخ الاعتقاد أننا أمام نظام ملكي، مكانة سموّه موازية لمكانة سموّ الدستور على اعتبار أن الملك، بحسب الدستور التأسيسي لا يستلهم مشروعيته فحسب من المصادر الوضعية، وإنما من الدين الذي يعطيه وضعًا اعتباريًا يجعله أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة، إذ نص في هذا السياق الفصل 19 من الدستور نفسه، على أن: «الملك أمير المؤمنين ورمز وحدة الأمة وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدين والساهر على احترام الدستور، وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات، وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة».

لكن الحمولة المكثفة في استعمال المشروعية الدينية، كمحدد استراتيجي للتأثير في ميزان القوة المؤسساتي الدستوري وتحديد العلاقة بين السلطات تترجمه بشكل قوي وفاعل الخطب الملكية التي تترجم الفعل والسلوك الملكي واقعًا، حيث لوحظ على هذه الخطب الاستعمال المكثف للنصوص القرآنية والأحاديث الشريفة عند مخاطبة الأمة أو نوابها في البرلمان، هؤلاء يعتبرون من منظور الملك في منزلة جهاز لتقديم النصح لأمير المؤمنين الذي يعتبر أبًا للجميع، أبا المشرع وأبا المنفذ وأبا الصغير والكبير[26]، كما أنهم منتخبون، يمثلون تلك الفئة المسلمة التي أراد الله أن يستخلفها في الأرض، لتؤدي أمانة الاستخلاف[27]. كما أن الاستفتاء كآلية معاصرة في التعبير الديمقراطي عن إرادة الأمة، من خلال مقومات نظرية السيادة الشعبية، له تصور آخر من منظور المؤسسة الملكية في هذه

---

(26) انظر: الخطاب الملكي لافتتاح الدورة التشريعية من السنة التشريعية 1987-1988، الجمعة 9 تشرين الأول/ أكتوبر 1987.

(27) انظر: الخطاب الملكي لافتتاح الدورة التشريعية من السنة التشريعية 1980-1981، الجمعة 8 تشرين الأول/ أكتوبر 1980.

الحقبة التأسيسية، حيث يرى الملك أن الاستفتاء هو صورة من صور التعبير عن إجماع رأي الأمة على مسألة أو قضية، وذلك بالنظر إليه كأصل من أصول الشريعة غير المكتوبة، ومن البديهة، ما دامت الأمة لا تجتمع على ضلالة وفي عنقها تبعات عقد البيعة أن تنصهر إرادتها في إرادة الإمام في تقدير شؤون المسلمين ورعايتها. وعقد البيعة يتجدد كل سنة في المملكة بمناسبة الاحتفال بعيد العرش (ذكرى تولي الملك للحكم)، حيث يجتمع جميع موظفي الدولة السامين والمنتخبين وغيرهم من الشخصيات لتجديد البيعة في منزلة عقد ديني وسياسي[28].

نورد في سياق الكلام نفسه، ما قاله الملك الحسن الثاني في مناسبة تقديم مشروع استفتاء على الدستور في 23 أيار/مايو 1980: «لنا اليقين الراسخ بأن إرادتنا في مجال المراجعة، وفي غيره من المجالات سيكتب الله لها أن تلتقي دائمًا بإرادتك... فالمنتظر منك أن تصوت بنعم باقتناع وإيمان لأن هذه المراجعة ليست دستورية ولكنها في الحقيقة دليل آخر على ما يربط بينك وبيننا من وشائج قربى، تلك الوشائج وتلك الصلاة التي تجمع بين الأب وأسرته الكبرى...»[29].

فجّر هذا التعديل الدستوري والقاضي برفع مدة الولاية البرلمانية من أربع إلى ست سنوات خلافًا على مستوى التفعيل بين الملكية والموالين لها الذين اعتبروا نتائج الاستفتاء تسري بأثر فوري على الولاية الجارية آنذاك (1977-1981) لتنتهي في عام 1983 بدلًا من عام 1981، بينما رأى حزب الاتحاد الاشتراكي المعارض أن التعديل لا يمكن أن يسري بأثر رجعي على الولاية الجارية (1977-1981)، الأمر الذي يستدعي إجراء انتخابات تشريعية فورية،

---

(28) في شأن البيعة وأشكالها في التجربة المغربية، انظر: عبد الوهاب ابن منصور، «البيعة وولاية العهد،» وجهة نظر، السنة 3، العددان 8-9 (2000)، ص 18-20، وإدريس جنداري، «مفهوم البيعة بين المرجعية الدينية والتأويل السياسي: قراءة في السياق المغربي،» وجهة نظر، العدد 55 (2013)، ص 8-13.

(29) كأنموذج في هذا السياق، انظر الخطاب الملكي بمناسبة تقديم مشروع استفتاء على الدستور في 23 أيار/مايو 1980، والحسين اعبوشي، «المسألة الاستفتائية في النظام الدستوري والسياسي المغربي (1962-1996)،» (أطروحة دكتوراه في الحقوق، شعبة القانون العام، وحدة التكوين والبحث في القانون الدستوري وعلم السياسة، جامعة القاضي عياض كلية الحقوق، مراكش، [د. ت.])، ص 175-268.

يفعل في أثرها التعديل الناتج من استفتاء 30 أيار/ مايو 1980. أفضى هذا الخلاف إلى إعلان الحزب المعارض قرار الانسحاب من البرلمان، وهو انسحاب اعتبره الملك الحسن الثاني بالنظر إلى مكانته، من خلال الفصل 19 كأمير المؤمنين، «الموقف الخارج عن إجماع الجماعة، جماعة الأمة الإسلامية»، لأنه لم يحترم نتائج الاستفتاء التي عبّر من خلالها الشعب المغربي عن قبوله هذا التمديد بنسبة وصلت إلى 96.67في المئة[30].

كشف النسق السياسي أن القضاء اعتبر الملك سلطة سامية فوق الجميع، وبناء عليه سار في اتجاه تحصين الأعمال والتصرفات الملكية، من أي طعن وذلك للاعتبارات التالية:

- الملك يعتبر أمير المؤمنين انطلاقًا من مقتضيات الفصل 19 من دستور 1962؛
- القضاء من وظائف الإمامة ومندرج في عمومها؛
- القاضي يحكم نيابة عن الإمام؛
- كون الأحكام تصدر باسم جلالة الملك طبقًا للفصل 83 من دستور 1962.

بناء عليه، لا يمكن التماس إعادة النظر في المقررات الصادرة عن جلالة الملك إلا بلجوء المتضرر المعني إلى جلالته على سبيل الاستعطاف[31].

استنتاج

أ- عمل التنصيص الدستوري من خلال مقتضيات الفصل 19 من دستور 1962 على منح الملك مكانة اعتبارية أساسية في الحياة السياسية، من خلال

---

(30) الخطاب الملكي بمناسبة افتتاح الدورة التشريعية الأولى من السنة التشريعية 1981/ 1982، الرباط ، 13 تشرين الأول/ أكتوبر 1981.

(31) نشير في هذا السياق، على سبيل المثال، إلى الحكم الصادر عن المجلس الأعلى في قضية الشركة الفلاحية لمزرعة عبد العزيز، في خصوص الطعن في المرسوم الملكي القاضي بضمّ الأراضي الزراعية بعضها إلى بعض في مضلع الشمندر في ناحية الغرب، التي تقدّمت بطعن في الإلغاء بسبب الشطط في استعمال السلطة بتاريخ 17/ 12/ 1962، بواسطة نائبها بول بوليني.

وضعه كأمير للمؤمنين، حيث إن إمارة المؤمنين لم تشكل مجرد بند تشريفي أو رمزي فحسب، بل مرجعية أساسية لمنح الأعمال والتصرفات والسلوكات الملكية المختلفة حصانة مطلقة، وسموًّا جامعًا في مجموعة من المحطات السياسية، الأمر الذي جعلها ملكية دستورية فوق عادية اعتبارًا لمصادر مشروعيتها التاريخية والدينية.

ب- شكل الفصل 19 من الدستور الفصل الاحتياطي والحاسم في حالة وجود ما يستدعي التدخل في أثناء غياب نص صريح (في حالة فراغ دستوري)، فمثلًا كان القضاء الدستوري المغربي يرفض تنصيص النظام الداخلي للبرلمان على إمكان إحداث لجان لتقصي الحقائق والمراقبة ضد الحكومات التي كان يعينها الملك، بدعوى أن مقتضيات دستور 1962، وحتى المراجعتين في عامي 1970 و1972 لم تنص على إمكان ذلك، ومع ذلك شكلت لجنتان للتقصي في عامي 1979 و1990، بناء على ملتمسين وافق عليهما الملك، بصفته الضامن لدوام الدولة واستمرارها[32].

ج- شكل عامل الدين من خلال نظرية إمارة المؤمنين متغيرًا أصليًا في الحياة السياسية، على اعتبار أن حل مجموعة من الخلافات، خصوصًا مع أحزاب الحركة الوطنية المحسوبة على المعارضة، كان يحسم من خلال مقتضيات الفصل 19[33].

ثانيًا: إمارة المؤمنين في ضوء أطروحات الإسلام السياسي وتفاعلات الحقل السياسي

تُطرح في هذا المبحث حيثيات بزوغ مؤشر التنازع على حقل المشروعية الدينية، وتأثير ذلك في معادلة الاندماج في الحقل السياسي المغربي وبناء الدولة بالمواصفات المعاصرة، وعوامل البزوغ الجديدة وتأثيرها في المستقبل السياسي للملكية في المغرب، كملكية تسود وتحكم بشكل متوافق عليه.

---

(32) للاستزادة انظر: محمد الغالي، «إشكالية التحقيق البرلماني في التجربة السياسية والدستورية المغربية،» (رسالة دبلوم الدراسات العليا المعمقة، وحدة التكوين والبحث النظم الدستورية والسلطات السياسية في المغرب العربي، جامعة القاضي عياض، كلية الحقوق، مراكش، 2000).

(33) انظر في هذا السياق: محمد المعتصم، «تأملات في حصيلة وآفاق 30 سنة من الممارسة الدستورية المغربية،» المجلة المغربية للقانون واقتصاد التنمية، العدد 30 (1993)، ص 13.

1- تفجر الصراع في حقل المشروعية الدينية والاندماج العسير في الحياة السياسية

بقيت المؤسسة الملكية تحتكر استعمال الحقل الديني في الحياة العامة، السياسية والمدنية والثقافية والاقتصادية، وبرز هذا التوظيف أساسًا في مواجهة أطروحات التكتلات الحركية أو الحزبية اليسارية التي كانت تطالب من جهتها بضرورة القطع مع الدين في الممارسة السياسية، وإنتاج مفاهيم وضعية وآليات سياسية بارزة هي المحدد لجوهر الفعل السياسي، بعيدًا عن التصورات الدينية والأخلاقية، وتأسيس الجيل الثاني في الإصلاح الذي يتصور علاقة الدولة بالمجتمع خارج فكرة الخلافة الدينية، من خلال نظام سياسي يضمن تأسيس مجتمع مدني وليس دينيًا، مجتمع مدني تؤدي فيه إرادة الأفراد دورًا مقررًا وسلطة سياسية، تشريعية أو تنفيذية مجردة من كل طابع ديني، وهو النقاش الذي يدخل في إطار الجدلية بين التقليد والحداثة، بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والمستقبل[34]. أخذت هذه المطالبات طابعًا حادًا، خصوصًا بعد الشروع في تفعيل دستور 1962 وتأسيس أول حكومة بعده، حيث لم تتردد أحزاب المعارضة (حزب الاستقلال والاتحاد الوطني للقوات الشعبية) في عام 1964، في تقديم ملتمس رقابة بهدف إسقاط الحكومة التي عيّنها الملك الحسن الثاني، كسلوك سياسي للتعبير عن عدم الرضا على المنحى الذي أخذه مسلسل الإصلاح في المغرب بعد الاستقلال، مع العلم أن في التقليد السياسي المغربي على الأقل حتى عام 2011، تعتبر الحكومات التي يعينها الملك في منزلة حكومات صاحب الجلالة، وبالتالي كل سحب للثقة منها قد يفسر على أنه سلوك مضاد موجه إلى الملك[35].

---

(34) انظر في هذا السياق: محمد سبيلا، مدارات الحداثة: مقالات في الفكر المعاصر (الرباط: منشورات عكاض، 1988)، ص 91، و Abdallah Laroui, *Islamisme, modernisme et Libéralisme* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997).

(35) يمكن في هذا السياق دراسة وتحليل مجموعة من تقارير اللجان الدائمة البرلمانية، بمناسبة تقديم مشروعات القوانين التي تأخذ الحكومة المبادرة في شأنها، حيث من أجل الإقناع، لا تتردد مجموعة من الوزراء من اعتبار أنفسهم أعضاء في حكومة الملك أكثر من كونهم وزراء في حكومة منبثقة من أغلبية برلمانية. في هذا السياق، انظر: الغالي، «محددات التدخل البرلماني،» ص 127-138.

أدى هذا الحدث إلى وضع سياسي مأزوم، نتج منه إعلان حالة الاستثناء بين عامي 1965 و1970 وتجميد العمل البرلماني بين عامي 1965 و1977.

ظهر في هذا السياق مكون حركي جديد يستلهم مشروعيته من الحقل الديني، من خلال مجموعة من الحركات مثل: حركة الشبيبة الإسلامية التي أُسست في عام 1969، والتي اتهم زعيمها عبد الكريم مطيع باغتيال القيادي اليساري البارز عمر بن جلون في عام 1975. الأمر الذي ترتب عنه فراره إلى الخارج، وتطور الأمر إلى تفكك الحركة وانقسامها بين فئة مساندة لمطيع وفئة غير مساندة، هذه الأخيرة ستؤسس صيغة تنظيمية جديدة حملت اسم الجماعة الإسلامية في عام1981[36]. وفي هذا العام أسس عبد السلام ياسين ««أسرة الجماعة» التي شكلت النواة الأولى لجماعة العدل والإحسان. أشارت هذه التفاعلات والديناميات الاجتماعية، إلى تكسير احتكار المؤسسة الملكية للحقل الديني ورمزيته الثقافية واعتباريته المؤسساتية في تأطير الحياة السياسية[37].

دشن عبد السلام ياسين مسيرته في الحقل الفكري والدعوي بتأليف كتاب **الإسلام بين الدعوة والدولة** في عام 1971، و**الإسلام غدًا** في عام 1972، وفي عام 1974 أقدم على تحرير رسالة «الإسلام أو الطوفان» كرسالة مفتوحة إلى الملك الحسن الثاني، تضمنت نصيحة للملك انتقد فيها السياسة الرسمية، حيث اعتبر النظام القائم غير قويم ومفتونًا، وإصلاحه يمكن أن يتحقق عبر جهاد الكلمة بدعوة الملك الحسن الثاني، بصفته حفيد رسول الله، إلى اتباع منهج عمر بن عبد العزيز في الخلافة. وعلى الرغم من تعرُّض شيخ الجماعة للاعتقالات والإقامة الجبرية، فإن ما ميّزها سلميتها وعدم الدعوة الصريحة إلى العنف المادي، معتمدة في ذلك من منظورها جهاد الكلمة، وفي المقابل تميزت الجماعة بطابعها الاحتجاجي في استرعاء نظر الرأي العام إلى سلوكات النظام التي تسجل فيها تجاوزات. وفي سياق جهاد الكلمة نفسه، وجه الشيخ رسالة ثانية إلى الملك الحسن الثاني في عام 1982، يذكره فيها بالثوابت الدينية نفسها كأساس لتولي شؤون الأمة، بناء على منهج النبوة.

---

(36) ستحمل في عام 1989 اسم حركة الإصلاح والتجديد التي ستندمج مع رابطة المستقبل الإسلامي، في إطار حركة التوحيد والإصلاح في عام 1996.

(37) انظر: عبد العلي حامي الدين، «الحركة الإسلامية بالمغرب: محاولة في التعريف،» وجهة نظر، العدد 4 (1999).

وجّه عبد السلام ياسين كذلك، في أثناء تولي الملك محمد السادس خلافة أبيه، رسالة إليه بعنوان: «رسالة إلى من يهمه الأمر». كانت الدعوة صريحة فيها إلى ضرورة رجوع النظام إلى تطبيق الشريعة الإسلامية والتوبة العمرية، بإعادة مال الأمة إلى الأمة وإقامة البيعة، بناء على تعاقد بين الحاكم والمحكوم ودعوة إلى تطهير الإدارة من براثن الفساد لإعادة الثقة إلى الشعب وإنقاذ البلاد من ثقل المديونية والانطلاق المشترك في بناء مغرب الغد الذي يستجيب لتحديات المستقبل وإكراه المرحلة[38]. فمن منظور الجماعة لا يمكن اختزال ممارسة السلطة، باسم الدين، من خلال إمارة المؤمنين بتولي الحكم من طريق الوراثة والبيعة اللاحقة، بل هي ضمان تطبيق الشريعة على المكلفين بها وهو الإنسان[39].

شكّل حزب العدالة والتنمية الغطاء السياسي لحركة التوحيد والإصلاح التي تشكل بدورها الجناح التأطيري والتربوي والدعوي له. وما ميز حزب العدالة والتنمية منذ تأسيسه في عام 1998، سلوك قادته التوفيقي الصريح بعدم العداء، وقبول قواعد اللعب التي يقوم عليها النظام السياسي القائم، والعمل إلى جانبه في المؤسسات الدستورية والسياسية القائمة سواء أكان في المعارضة أم الأغلبية[40].

---

(38) للاطلاع على المسار الحركي لهذه الجماعة انظر: محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمي، خالد شكراوي؛ راجع نصوصه عبد الرحيم بنحادة (الدار البيضاء: نشر الفنك، 1999)، ص 181-220.

(39) انظر في هذا السياق كتب عبد السلام ياسين المرشد العام وزعيم جماعة العدل والإحسان التي تحدّد منحى خطاب هذه الحركة، من خلال مجموعة من المؤلفات التي تحدّد أرضيتها السياسية:

المنهاج النبوي، تربية وتنظيمًا وزحفًا، الجزء الأول (آب/ أغسطس 1981)؛ **مقدمات في المنهاج** (تموز/ يوليو 1989)؛ **الإسلام والقومية العلمانية** (1989)؛ **نظرات في الفقه والتاريخ** (1990)؛ **محنة العقل المسلم** (1994)؛ **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين** (1994)؛ **في الاقتصاد** (1995)؛ **الشورى والديمقراطية** (1996)؛ **حوار الماضي والمستقبل** (1997)؛ **حوار مع صديق أمازيغي** (1997)، و *Islamiser la modernité* (1998).

(40) أُسّس حزب الحركة الشعبية في تشرين الثاني/ نوفمبر 1959، وحدث فيه انشقاق في شباط/ فبراير 1967، ليُعلن عن تأسيس حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية بزعامة الدكتور عبد الكريم الخطيب، وعُقِدَ مؤتمر استثنائي في حزيران/ يونيو 1996 فأدمج قادة من حركة الإصلاح =

تمكن الحزب من كسب تمثيليته في مجلس النواب، خلال الولاية البرلمانية السادسة (1997-2002)؛ إذ اضطلع في البداية بدور المعارضة التي تقدم النصح، وتحوّل في ما بعد، في ما بقي من عمر الولاية نفسها، ليؤدي دور المعارضة النقدية، والدور نفسه اضطلع به كذلك خلال الولاية البرلمانية السابعة (2002-2007)، حيث حاول هذا الحزب، على الرغم من مرجعيته الإسلامية، وذلك من خلال سلوكه، تكريس الانطباع بأنه حزب مدني سياسي هدفه المساهمة في النهوض بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمواطنين والمواطنات[41].

بيّن سلوك حزب العدالة والتنمية حسًا براغماتيًا[42] في تأدية دوره، خصوصًا عندما كان في المعارضة، فتدخلات أعضائه في البرلمان لمناقشة السياسة الحكومية تميزت بنمطين من الترافع: **النمط الأول** تميز بنقد أسس السياسة الحكومية بدعوى عدم انسجام توجهاتها مع المعايير الأخلاقية الإسلامية؛ و**النمط الثاني** تميز بنقد السياسة الحكومية بدعوى عدم التزامها تطبيق مشروعاتها التي تستلهمها من المشروع الحداثوي في بناء الدولة ورعاية المواطنين، أي إن حزب العدالة والتنمية كحزب سياسي إسلامي، يقدم نفسه على أنه يعارض النظام القائم وينتقده من داخل مشروعه «الحداثوي»[43]، على اعتبار أن المجال السياسي من منظور تيار المشاركة في داخل الحزب والهياكل الموازية له، يتعلق بما يلي:

- المجال السياسي مجال حكم ومقاصد لا مجال تعبُّد؛

= والتجديد التي ستصبح في ما بعد حركة التوحيد والإصلاح، واجتمع في الأمانة العامة للحزب قادة مثل سعد الدين العثماني وعبد الله بها ولحسن الداودي وعبد الإله بنكيران... وفي عام 1998 غيّر اسم الحزب ليصبح حزب العدالة والتنمية.

(41) يُشار في هذا السياق إلى أن القانون التنظيمي المتعلق بالأحزاب السياسية في المملكة المغربية تحت رقم 30/11 لا يجيز تأسيس الأحزاب على أساس ديني أو عرقي.

(42) في شأن فقه المشاركة في أدبيات حزب العدالة والتنمية، انظر: البشير المتاقي، **الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية بالمغرب: حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية نموذجًا** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 2009)، ص 11-13.

(43) للاطلاع على تجربة الحزب في الاندماج في داخل المؤسسات الدستورية، انظر: المصدر نفسه، ص 27-65.

- المجال السياسي مجال للاقتصاد واختلاف الرأي؛

- المجال السياسي مجال لترجيح الراجح من المصالح ودرء للمفاسد[44].

2- حدود إمارة المؤمنين كضامن للاستقرار السياسي في ضوء بزوغ الإسلام السياسي الجهادي (16 أيار/ مايو 2003)

كان دخول حزب العدالة والتنمية ذي المرجعية الإسلامية واندماجه في الحياة السياسية الرسمية، إشارة إلى بداية تأسيس عهد جديد من علاقة السلطة بالمنظمات المختلفة التي تستلهم من المرجعية الدينية نفسها، بالانتقال من مرحلة الاحتواء الذي يعتمد على الإقصاء المباشر، بالحرمان من الاندماج في نشاط الحياة العام والفعل فيها، إلى الاحتواء الذي يفتح إمكانات الفعل والعمل في الحياة العامة، لكن وفقًا للإطار المنطقي القانوني الذي تحدده الدولة.

حصلت هذه التطورات كلها كثمرة لجو «التوافق السياسي» الذي عرفه الحقل السياسي المغربي بين مكوناته المختلفة، وذلك بعد المصادقة على دستور 1996 وإجراء انتخابات 14 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997 التي أسفرت عن حصول أحزاب المعارضة على الأغلبية في الانتخابات، أول مرة، في تاريخ الانتخابات التشريعية المغربية، وتعيين الوزير الأول منها من الملك بمقتضى ظهير 16 آذار/ مارس 1998، وتعزز جو التوافق السياسي مع تقلد الملك محمد السادس لعرش المملكة.

استغلالًا لثمرات هذا التوافق أسّست مجموعة من المنظمات الناشطة في المجالات الدينية والمدنية والسياسية المختلفة، مثل الإعلان عن تأسيس حزب البديل الحضاري كحزب سني مالكي[45]، وتأسيس حزب النهضة والفضيلة الذي أعطى في عام 2012 فرصة للاندماج السياسي لمجموعة من القادة السلفيين

---

(44) سعد الدين العثماني، المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية، سلسلة الحوار؛ 29 (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، 1997)، ص 8-13.

(45) التقرير السنوي عن حالة حقوق الإنسان بالمغرب لسنتي 2005 و2006 (الرباط: المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، 2006)، <http://refonte.ccdh.org.ma/sites/default/files/documents/rapport_ ccdh_arab_ok.pdf>.

المعتقلين سابقًا الذين أعلنوا عن مراجعات فكرية تخلوا بمقتضاها عن الطرح الجهادي في إقامة الدولة على أسس الخلافة[46]. فإذا كان الإسلام الحركي التوفيقي الصريح أو الضمني الذي ينازع في مشروعية الحاكم من داخل مشروعه الحداثوي، أو ينازع فيها من خلال الثوابت الدينية التي يتقاسمها معه، فإن التيار الإسلامي الجهادي من خلال حوادث الدار البيضاء لـ 16 أيار/مايو 2003 سيوجد تحولًا كبيرًا في تقويم علاقة الدين بالسياسة في النظام السياسي المغربي، وفي إعادة النقاش في شأن دور إمارة المؤمنين وصلاحيتها في حماية الأمن القومي، خصوصًا بالنسبة إلى القوى السياسية التي كانت تعتمد أرضية فصل الدين عن السياسة كمنطلق أساس لتحقيق نظام سياسي يقوم على الفصل بين السلطات، وعلى مبادئ التناوب والتداول الحقيقي للسلطة.

اعتمدنا في هذا السياق على عينة من مواقف القوى السياسية الممثلة في البرلمان برسم الولاية التشريعية 2002/2007، من خلال مناقشة فرقها أو تكتلاتها النيابية لحيثيات التفجيرات الإرهابية، ولأثرها في مستقبل الأمن القومي السياسي للدولة المغربية، في ظل البزوغ القوي للتيارات الجهادية. ونلاحظ أهمية تحليل هذه التدخلات التي تعبّر عن بعض المواقف الرسمية التي أعلنتها أحزاب سياسية، عُرفت خلال الحياة السياسية المغربية برفضها توظيف نظرية إمارة المؤمنين في الحياة السياسية، وظلت تطالب دومًا بتعديل الفصل 19 بما يمكّن من الحد من الصلاحيات الموسعة للملك وتقنينها[47]. نورد في هذا السياق، على سبيل المثال، موقف حزب الاتحاد الاشتراكي، لأنه أبرز حزب عرف بمعارضته السياسية للنظام وانتقاداته الشديدة من منظوره الطابعين السلطوي والتقليداني للنظام القائم.

---

(46) يُشار في هذا السياق إلى أن التيار السلفي في بُعده الجهادي المبنيّ على المرجعية التكفيرية، سيبزغ بزوغًا يسترعي الانتباه، مع بداية عقد التسعينيات بتزامن مع حرب الخليج الثانية في عام 1991. وبدأت الاعتقالات في صفوف هذا التيار الجهادي في عام 2002.

(47) يمكن في هذا السياق مراجعة مذكرات أحزاب الكتلة الديمقراطية التي تشكّلت من: حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، حزب الاستقلال، منظمة العمل الديمقراطي الشعبي، الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، حزب التقدم والاشتراكية، المذكرة السياسية لسنة 1991، المذكرة السياسية لسنة 1992، والمذكرة السياسية لسنة 1996.

كان موقف الحزب في أثناء تدخله الرسمي في الجلسة العامة لمجلس النواب في 21 أيار/ مايو 2003 لمناقشة تداعيات الأحداث الإرهابية، كما يلي:

- أدت إمارة المؤمنين دورًا فاعلًا في وقاية الدولة المغربية عبر التاريخ من الفتن الدينية، وكانت الواقي الصلب للبلاد من الملل والنحل؛

- يجب أن نتجه بأفكارنا إلى حقل إمارة المؤمنين الذي من المؤكد، أن دوره أصبح أكثر أهمية اليوم في ظل حملة التسويق الديني المشرقي الممنهج، ضد المذهب السني المالكي المعتدل والوسطي الذي ارتضاه المغاربة؛

- يبقى الأنموذج المغربي في إمارة المؤمنين فريدًا لأنه تميز دومًا من نظام الخلافة الذي ساد في المشرق، وانهار بانهيار الخلافة العثمانية؛

- لا بد من دعم حقل إمارة المؤمنين كي يضطلع بدوره الفاعل في نشر الإشعاع الروحي، لقطع الطريق أمام المتلاعبين بعقيدة المغاربة المبنية على التعايش بين مختلف الديانات السماوية[48].

استنتاج

فيما كان محللو الشأنين الديني والسياسي في المملكة المغربية ومتتبعوهما ينظّرون أن بزوغ منظمات الإسلام السياسي التي تستلهم خطابها من الحقل الديني، كحقل مرجعي بامتياز بالنسبة إلى المؤسسة الملكية، من شأنه أن يفضي إلى تأكّل المشروعية الدينية للنظام الملكي واهتلاكها، عزز سلوك الإسلام السلفي الجهادي، حقل المشروعية الدينية للملك، بالنظر إليه كصمام أمان أمام الفتن السياسية ذات الخلفية المرجعية الدينية.

بناء عليه، تعزز دور الملك ليقوم لا بدور الحكم بين المكونات السياسية العلمانية من جهة، والمكونات السياسية الإسلامية من جهة ثانية فحسب، بل ليتمكن من أن يضطلع بهذا الدور التحكيمي حتى بين مكونات الإسلام السياسي نفسها.

(48) لمزيد من التفصيلات عن هذا الموقف، انظر: أشغال الجلسة الخاصة حول الأحداث الإرهابية التي عرفتها مدينة الدار البيضاء يوم الجمعة 16 أيار/مايو 2003، وجلسة الأربعاء 21 أيار/ مايو 2003، إعداد مصلحة الفريق الاشتراكي، المملكة المغربية، مجلس النواب.

ثالثًا: الإسلام السياسي - إمارة المؤمنين ومستقبل الحكم في ضوء التحولات المعاصرة

بعد هذه التحولات المختلفة للنظام السياسي المغربي الذي انتقل من نظام سلطاني إلى نظام ملكي دستوري منازع، في ارتكازه على إمارة المؤمنين كمصدر من مصادر ممارسة السلطة، إلى نظام ملكية دستورية متوافق بخصوص أدوارها في احتكار المجال الديني من خلال كون الملك:

- أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين؛
- الضامن حرية ممارسة الشؤون الدينية؛
- إصدار الفتاوى التي تعتمد رسميًا.

يُثار التساؤل في شأن إمكان التعايش والاستمرارية، في ظل نظام القيم المجتمعي الصاعد ونظرته إلى كيفية قراءة علاقة السياسة بالدين في معادلة السلطة في المغرب سواء أكان من خلال مكانة الملك الدينية - السياسية، أم من خلال مستقبل الإسلام السياسي ككل، في ظل التحولات المعاصرة.

1- مكانة الملك بصفته أمير المؤمنين في معادلة الحكم

بعد الحوادث الإرهابية في 16 أيار/ مايو 2003 تكرس الاعتقاد بأهمية الدور الذي يمكن أن تؤديه المؤسسة الملكية في الحياة السياسية، من خلال صفة الملك كأمير المؤمنين. وتكرس هذا المنحى بمنهجية حاولت أن تميز وتفصل بين الملك الدستوري بصفته رئيسًا للدولة وممثلًا أسمى لها[49]، وبين الملك بصفته أمير المؤمنين[50]. تحقق هذا البناء الدستوري في إعادة هندسة أدوار الملك على الأقل من الناحية الشكلية أو الإجرائية مع دستور 2011، وذلك أول مرة في تاريخ صوغ الدساتير المغربية التي كانت تتميز بالفصل 19

(49) الفصل 42 من دستور العام 2011 الذي صدر بمقتضى ظهير رقم 1.11.91 بتاريخ 29 تموز/ يوليو 2011، ونُشِرَ في: الجريدة الرسمية، العدد 5964 (30 تموز/ يوليوز 2011)، ص 3600.

(50) الفصل 41 من الدستور نفسه، ص 3600.

الذي كان يجعل من الملك السلطة الدستورية الأولى في البناء المؤسساتي للدولة المغربية[51].

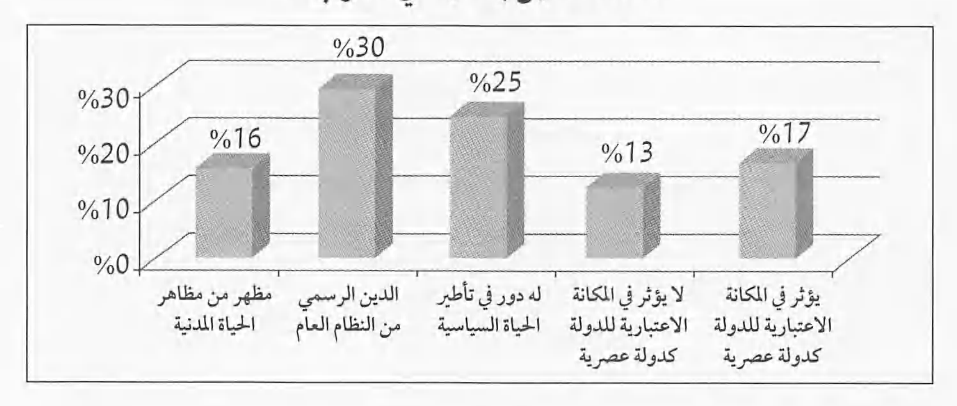
من أجل قياس مكانة الملك وفهم مجالات التوظيف وحدوده في داخل المؤسسات الدستورية، ارتأينا استقراء عينة من المواطنين والمواطنات عبر ملئهم استمارة بيانات أجابوا من خلالها عن مجموعة من التساؤلات التي كان الهدف منها:

- تحديد علاقة الدين بالسياسة؛
- الأدوار الأساسية بالنسبة إلى مكانة الملك في الحياة السياسية؛
- ظاهرة الإسلام السياسي في الحياة السياسية؛
- حرية ممارسة شؤونه الدينية.

ما دامت المشروعية الدينية تشكل مصدرًا من مصادر مشروعية النظام السياسي الملكي المغربي، فإنه كان أساسًا قياس مؤشر علاقة الدين بالدولة في الثقافة السياسية الصاعدة (خصوصًا لدى الشباب) وأسفر استقراء العينة المستجوبة، عن:

الشكل (16-2)

تفسير النتائج وتحليلها بحسب قاعدة المتغير البسيط (علاقة الدين بالدولة في المغرب)



(51) في شأن المكانة الجديدة للملك في ضوء دستور العام 2011، انظر: محمد الغالي، «دستور المملكة المغربية لسنة 2011 في ضوء الربيع العربي: جدلية الثابت والمتحول،» تبين، السنة 1، العدد 4 (أيار/ مايو 2013)، ص 116-117.

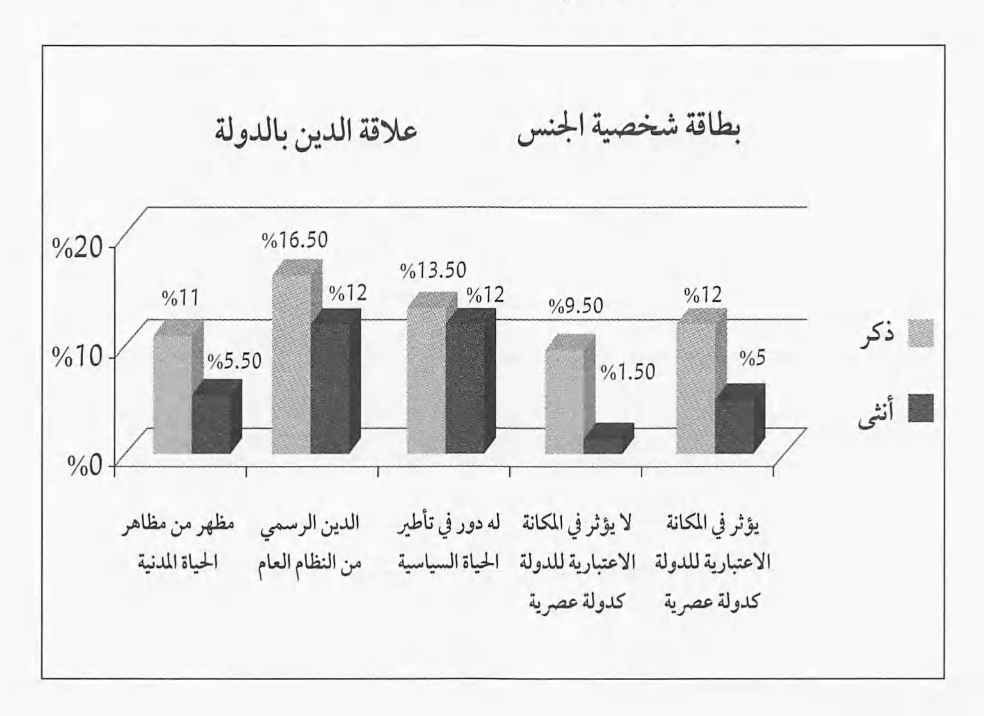
يلاحظ أن نسبة 83 في المئة من العينة المستقرأة اعتبرت أن للدين دورًا في الحياة العامة من خلال المستويات التالية:

- مظهر من مظاهر الحياة العامة؛
- الدين الرسمي من النظام العام؛
- له دور في تأطير الحياة السياسية؛
- عدم تأثيره في المكانة الاعتبارية للدولة كدولة عصرية.

17 في المئة فقط، هم من اعتبروا أن الدين كمظهر من مظاهر الحياة العامة يؤثر في المكانة الاعتبارية للدولة كدولة عصرية. للمقارنة في اتجاه قياس الرأي بين الجنسين يلاحظ البيان أسفله:

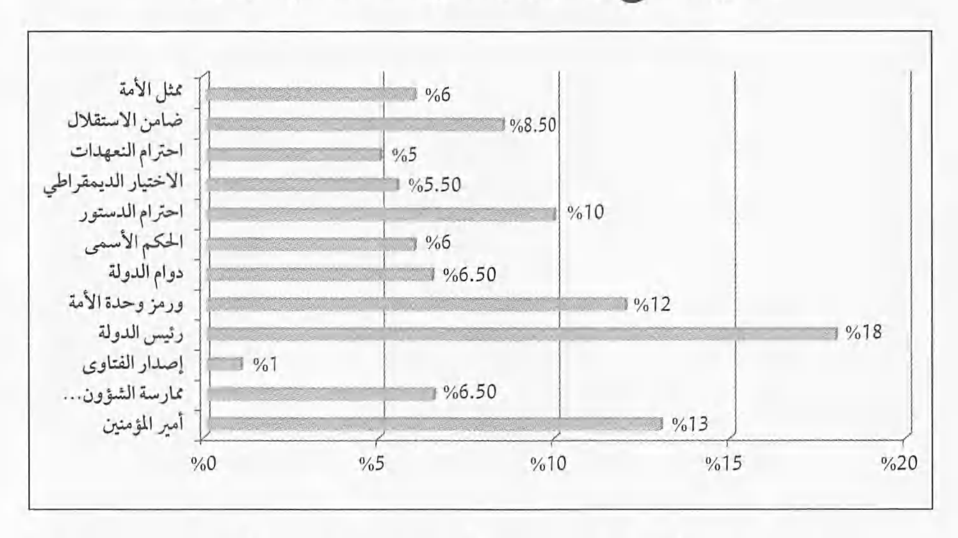
الشكل (16-3)

تأثير الدين في المكانة الاعتبارية للدولة



الشكل (16-4)

تفسير النتائج وتحليلها بحسب قاعدة المتغير البسيط



- **يلاحظ على رأي العينة المستقرأة ما يلي**: اتجاه الرأي إلى منح الملك سلطات فعلية وليست شكلية أو بروتوكولية فحسب، من خلال تمثل العينة لسلطات فعلية في المجال المدني للملك، مقارنة بحضوره الديني في الحياة العامة، حيث صلاحية دور الملك في مجال الفتوى سجلت أضعف نسبة اختيار، وهي 1 في المئة، أما السهر على ممارسة الشؤون الدينية فلم يتجاوز نسبة 6.50 في المئة، وسجل الحرص على تمثل الملك كرئيس للدولة أعلى نسبة، وهي 18في المئة، واعتبار دوره كممثل للدولة كانت نسبته 12 في المئة، في مقابل 6 في المئة بصفته ممثلًا للأمة. هذا الاتجاه نستنتجه من خلال بعض مقتضيات الدستور الجديدة التي لم تعد تعتبر شخص الملك مقدسًا، باعتبار صفته الدينية كما كان في الدساتير السابقة المختلفة، بل بحسب الفصل 46 من دستور 2011 الذي يعتبر الملك شخصًا لا تنتهك حرمته، وللملك واجب التوقير والاحترام. كما أن الفصل 118 من الدستور نفسه اعتبر أن جميع القرارات التي تتخذ في المجال الإداري، تنظيمية أكانت أم فردية، يُمكن الطعن فيها أمام الهيئة القضائية الإدارية المختصة، الأمر الذي يعني ضمنًا إمكان الطعن في قرارت الملك التي لها طبيعة إدارية سواء كانت تنظيمية أم فردية.

يظهر أن تمثل دور الملك كأمير للمؤمنين بنسبة 13 في المئة تحركه الرغبة في أن يؤدي الملك دوره كرمز، وليس على أساس الدين كطرف أصلي في السلطة، بما يضمن عدم استغلال الدين في التأثير في موازين سياسية، خصوصًا من الأطراف الذين يستمدون مشروعية مشروعهم المجتمعي من الدين.

- **فسرت نسبة 1 في المئة تخوفها في مستويين: الأول**، يتعلق بالتخوف من تقييد الحريات التي تنص عليها القوانين الوضعية من خلال آلية دينية (الفتوى).

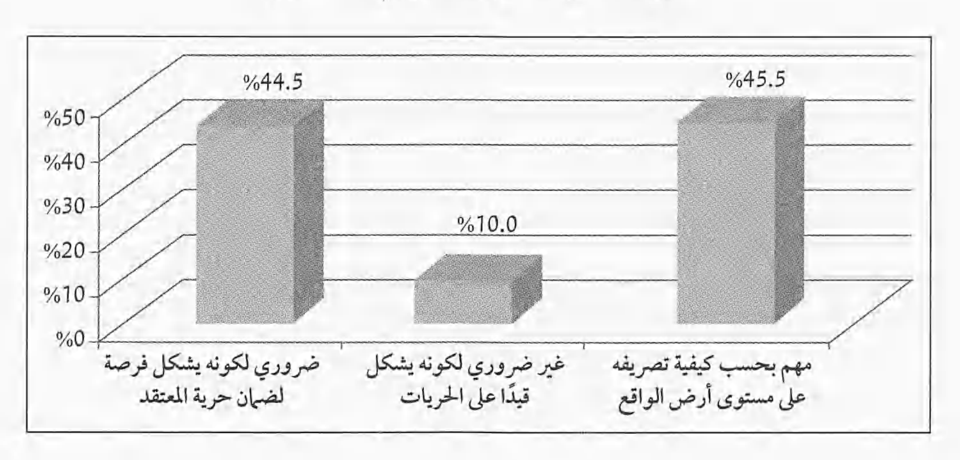
الثاني، يتعلق بالتخوف من تقييد التيارات الإسلامية، والسيطرة على المنابر كلها وتوجيهها بشكل يتناغم وعقيدة النظام المتمثلة في الأشعرية، والمذهب المالكي وفي ما يخدم رغبات الملك.

استنتاج

يشكل الدين عاملًا متقدمًا في الثقافة المغربية يقطع مع الأنموذج العلماني (الأنموذج الفرنسي) ويتقدم على الأنموذج العلماني (الأنموذج البريطاني)، في الحدود التي لا تجعل منه وسيلة في التوظيف والحسم السياسيين، وهو الاتجاه الذي عبّرت عنه العينة المستقرأة بنسبة 90 في المئة من خلال جوابها عن سؤال تضمين الدين في الدستور (انظر الشكل أسفله):

الشكل (16-5)

الموقف من تضمين الدين في الدستور



2- مستقبل الإسلام السياسي
في معادلة الحكم والآفاق المحتملة في الإدماج أو الإقصاء

أثارت ظاهرة الإسلام السياسي مجموعة من التساؤلات:

- إلى أي حد يمكن الإسلام السياسي كفاعل أن يكون صالحًا في ضمان دوام الدولة واستمرارها؟

- كيف يمكن الانتقال من النظر إلى الإسلام السياسي كواقع ممانعة أو منازعة في مشروعية النظام القائم، إلى النظر إليه كواقع ممكن التعايش معها وتحقيق اندماجه ضمن مكونات النظام المختلفة؟

- إلى أي حد خرج التعامل مع الإسلام السياسي من دائرة المنع والإقصاء المباشر، إلى دائرة الاعتراف به كمكون شريك في معادلة السلطة؟

- وأي مستقبل للإسلام السياسي في ظل التجاذب بين مبدأ الشرعية ومبدأ المشروعية؟

تطلب الجواب عن هذه الأسئلة القيام بـ:

- تشخيص مؤسساتي رسمي من خلال سلوك النظام الملكي القائم على إمارة المؤمنين في استراتيجية تعامله مع الإسلام السياسي؛

- تشخيص استهدف قياس مشروعية الإسلام السياسي من خلال نظام القيم الصاعد في المجتمع.

أ- تشخيص مؤسساتي رسمي من خلال سلوك النظام الملكي القائم على إمارة المؤمنين في استراتيجية تعامله مع الإسلام السياسي؛

يبيّن التشخيص في هذا المستوى أن النظام الملكي القائم على إمارة المؤمنين نهج أسلوبين من أجل التحكم بتدفقات الحقل السياسي الناتجة من بروز الإسلام السياسي كرقم في معادلة السلطة، يستلهم مشروعيته من مرجعيته الإسلامية. تمثّل الأسلوب الأول بنهج طريق السياسات المؤسساتية الضابطة لهيكلة الحقل الديني؛ والنهج الثاني بتيسير تنويع العرض السياسي الذي يستمد مشروعيته من الإسلام.

- **السياسات المؤسساتية الضابطة في هيكلة الحقل الديني**

عرف عقد التسعينيات وبداية عام 2000 البزوغ القوي لظاهرة الإسلام السياسي في المغرب في مستوياته الحزبية أو الجمعوية المختلفة، فدفع هذا الحال الملك محمد السادس الذي تولى عرش المملكة المغربية في 30 تموز/ يوليو 1999، إلى أن يؤكد مركزية الشأن الديني في مشروعه وأهمية إعادة هيكلته، وذلك في أول خطاب له بمناسبة الذكرى الأولى لتوليه العرش (في عام 2000) فقال: «وبالرؤية نفسها نظرنا إلى الشأن الديني فاتخذنا بصدده تدابير جديدة وأصدرنا تعليماتنا السديدة كي يأخذ مجراه الذي تستوجبه وظائف الإمامة العظمى والتزامات أمير المؤمنين الراعي الأمين لجميع متطلبات هذا الشأن في نطاق وسطية الإسلام واعتداله وتسامحه... أمرنا بإعادة هيكلة المجلس العلمي الأعلى والمجالس العلمية الجهوية... كما أمرنا... إعادة المكانة للمسجد...»، لكن التعبير الصريح عن خريطة طريق التحكم بالمجال الديني وقعت بعد الحوادث الإرهابية في 16 أيار/ مايو 2003، مع خطاب الدار البيضاء في 30 نيسان/ أبريل أمام المجلس العلمي الأعلى والمجالس العلمية المحلية، ضمت هذه الخريطة ثلاثة أركان: **الركن المؤسسي** الذي يقوم على هيكلة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والمؤسسات المرتبطة بها، بالنحو الذي يضمن لها احتكار التصرف والعمل في كل ما له علاقة بشؤون المواطنين الدينية، خصوصًا ما تعلق مثلًا بالتحكم في بناء المساجد وتعيين الأئمة والقائمين عليها، وأعمال الخير والإحسان..؛ **الركن التأطيري** من خلال إحصاء وتنظيم وتكوين العلماء وتنظيم مسألة الفتوى؛ **ركن التربية الإسلامية** السليمة والتكوين العلمي العصري، وهو كل ما يتعلق بالتعليم الديني في جميع مستوياته، خصوصًا دور القرآن، بعدما انتشرت التربية الإسلامية انتشارًا غير مسبوق، خلال هذه الفترة، في الأوساط الحضرية والقروية المختلفة، وكان ينظر إليها على أساس أنها تشكل آلية في يد السلفيين لتحقيق تمكينهم الديني على الناس. في مقابل ذلك كثفت الدولة بناء المساجد التي تخضع لمراقبتها فبني 227 مسجدًا، بين عامي 2000 و2008، بينما لم يتجاوز هذا العدد 130

مسجدًا بين عامي 1984 و2000[52]، عيّن 8540 قيّمًا دينيًا بين عامي 2001 و2008 بمعايير ومواصفات محددة للتحكم بمضمون إنتاج الخطب الدينية، خصوصًا خطبة يوم الجمعة، وبما يضمن تحقيق القرب الديني، وكذلك إحداث مديرية خاصة بالتعليم العتيق، مع إعادة الاعتبار إلى المدارس العتيقة ودمجها في المنظومة التربوية الرسمية. كما تم ربط الصلة، وذلك في إطار هيكلة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بين مصلحة حفظ القرآن وقرابة 20 ألفًا من الكتاتيب القرآنية في ربوع المملكة المختلفة، وكذلك عزّز المشهد الإعلامي بقنوات دينية مسموعة وذات بث أرضي أو فضائي لتأطير حتى الجالية المغربية المقيمة، خصوصًا في الدول الغربية، لتحصينها من الأفكار الدينية التي لا تخضع للمذهب الأشعري وللفقه المالكي الوسطي المعتدل[53].

- تيسير عملية تنويع العرض السياسي للمنظمات التي تستند إلى المرجعية الإسلامية

اعتبارًا للدور المتزايد والحضور الفاعل لمنظمات الإسلام السياسي في الحياة العامة، عمدت الدولة إلى محاولة احتواء هذا الوضع والسيطرة عليه من خلال استراتيجية تنويع الفاعلين الذين يستلهمون مشروعيتهم من الإسلام، محاولة بذلك تكسير هيمنة أي جهة لذلك أو احتكارها، على اعتبار أن هذا التنويع للعرض في الحياة العامة هو الكفيل بالحد من مخاطر المنازعة في المشروعية الدينية للنظام الملكي الذي يقوم على إمارة المؤمنين، ومن جهة ثانية، تحقيق نوع من التوازن حتى مع المنظمات الأخرى التي تعارض أسس المشروعية التي تبنى على الدين. فنظرية الالتقاء الموضوعي للمصالح تقود إلى عقد تحالفات موضوعية تتحقق تحققًا تلقائيًا، فمثلًا قوة اليسار في المغرب

(52) عبد الحفيظ ماموح، «السياسة الدينية بالمغرب: وظيفة المسجد نموذجًا،» مجلة العلوم القانونية، العدد 1 (أيار/مايو 2013)، ص 40-43.

(53) عن هذا الموضوع، انظر: محمد البوعبدلاوي، «تجديد الخطاب الديني بالمغرب: إصلاح الحقل الديني نموذجًا،» (أطروحة دكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 2011)، وعشر سنوات من العهد المحمدي الزاهر، 1999-2009: إعادة هيكلة الحقل الديني وتطوير الوقف، تأسيس، إصلاح، تأهيل (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2009).

وهيمنته كقوة سياسية معاصرة، لم يكن ليتم التحكم بهما والسيطرة عليهما من النظام السياسي القائم، لولا بزوغ حركات الإسلام السياسي التي دخلت معها في صراع وعملت على تحقيق معادلة توازن، مكنت المؤسسة الملكية من الحفاظ على مكانتها كفاعل رئيس.

عرف المغرب خصوصًا بين عامي 1971 و2004 بزوغًا معتبرًا ومتصاعدًا للسلفية التقليدية (جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة) التي تركز على قضية تصحيح الاعتقاد ومسائل العبادات، كحركة اجتماعية دينية وعظية هدفها تغيير القيم وتجديد الأخلاق، ويليها تيار السلفية العلمية (جمعية الحافظ ابن عبد البر) الذي يعتمد على إحياء التراث وتحقيقه وتكوين نخبة علمية سلفية. ما يميز التيارين أنهما يشتغلان بعيدًا من التدخل المباشر في قضايا الحكم والسياسة، من خلال منطلقهما الذي يعتمد على طهارة المعتقد، وعدم منازعة الأمر أهله، فلا يجوز لديهما مناكفة السلطان، بل السير على الطاعة وعدم شق عصا الجماعة[54]. دفع هذا المعطى السلطات المغربية الرسمية إلى غض الطرف عن نشاط هذا النوع من المنظمات، على اعتبار أنه يمكن أن يشكل تحالفًا ضمنيًا لمواجهة الإسلام السياسي ومضايقته، وعدم ترك الفرصة له وحيدًا في المجال، حتى لا يتبوأ مكانة تمكنه من أن يشكل المستقطب الوحيد للناس، بناء على أرضية المرجعية الدينية، ويتحول ليشكل تهديدًا مباشرًا على وعاء المشروعية الدينية للملك.

لكن مجموعة من الاعتبارات التنظيمية في داخل المكون السلفي، والمتعلقة بالجهاز التحكمي للشيوخ، وغض الطرف الرسمي غير المحسوب، أحدثا ما لم يكن متوقعًا من خلال التفجيرات الإرهابية لـ 16 أيار/ مايو 2003 التي نسبت إلى محسوبين على التيار السلفي مباشرةً. أفضى هذا الحدث مرة أخرى إلى أن توظف الدولة التصوف بصفته تدينًا طرقيًا، كوسيلة لمواجهة الإرهاب، على اعتبار أن هذا النوع من الإسلام يرتكز على المعتقد، من خلال مجموعة من الطقوس المكوّنة من الأذكار والأوراد الدورية التي تقام في الزوايا، كصورة للقداسة التي تجمع

(54) انظر عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب، 1971-2004: بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 79 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

الشيخ بمريديه. شكل هذا المعطى مصدر العداء بين السلفية والمتصوفة، الذي مثّل بدوره نقطة قوة وفرصة بالنسبة إلى النظام القائم لتحقيق التوازن الدينامي بين مختلف هذه الهيئات والمنظمات ذات المرجعية الإسلامية. والدليل على ذلك أن الذي يوجد على رأس وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية منذ عام 2002، ويعتبر المشرف على تفعيل خطة إعادة هيكلة الحقل الديني في المغرب، هو شخص ينتمي إلى المدرسة الطرقية الصوفية، وتعيينه لم ينظر إليه بعين الرضا، لأنه أثار ولا يزال عدم ارتياح هيئات ومنظمات الإسلام السياسي.

استنتاج

يلاحظ أن النظام يحاول إيجاد مضادات حيوية من أجل التحكم بمخاطر التدفقات الزائدة للإسلام السياسي، المنافس الوحيد له في وعاء المشروعية ذي المصدر الديني، لكن التجربة بينت أن هذه الوسيلة غير ناجعة ومخاطرها لم تجرِ السيطرة عليها سيطرة فاعلة، على اعتبار أن السلفية التي نظر إليها في نطاق دعوي، تطورت إلى تيارات أصبحت ترفع شعار تحقيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من طريق الجهاد المسلح، وهو ما حصل في 16 أيار/ مايو في الدار البيضاء، والصورة نفسها كانت مع الشيخ عبد السلام ياسين الذي أسس جماعة العدل والإحسان التي كان ينظر إليها على أنها الجماعة الراديكالية الأخطر في اتجاهات الإسلام السياسي، ليدحض بدوره النظرية التي تقول إن الإسلام الطرقي يبقى ديناميًا في جانب التدين، وساكنًا في اتجاه ما هو سياسي. بناء عليه تبقى فرص نظرية التوظيف الذاتي للمضادات الحيوية ضئيلة، ومخاطرها أكبر في إنتاج مخارج تكون لها ارتدادات عكسية على معادلة استقرار النظام وعدم تقويضه.

ب- مشروعية الإسلام السياسي من خلال نظام القيم الصاعد في المجتمع

حاولت من أجل ملامسة هذه الأسئلة استقراء عينة من 600 مئة شخص يمثل الشباب (بين 15 و35 عامًا) نسبة 90 في المئة منهم، على اعتبار أن لهذه الفئة بالمعنى السوسيولوجي والأنثروبولوجي أكثر من دلالة، يكمن أساسها في كونها تشكل بامتياز وحدة لقياس نظام القيم الصاعد، واتجاهات تفاعله مع واقع الإسلام السياسي من خلال الأسئلة التالية:

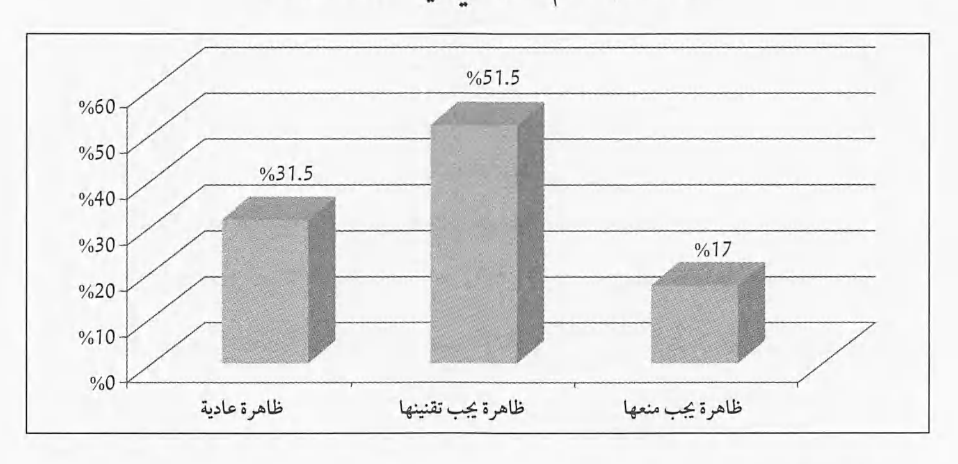
كيف تنظر إلى ظاهرة الإسلام السياسي في الحياة السياسية؟

- ظاهرة عادية
- ظاهرة يجب تقنينها
- ظاهرة يجب منعها

كانت النتيجة كالتالي:

الشكل (16-6)

مكانة الإسلام السياسي في الحياة السياسية



استنتاج

بناء على معطيات التحليل الكمي، يلاحظ ما يلي:

أ- 83 في المئة من أجوبة العينة المستقرأة أقروا بمشروعية الإسلام السياسي كفاعل في الحياة السياسية.

ب- 51 في المئة من العينة مع مبدأ تقنين هذه المشروعية من خلال النصوص القانونية، أي الأصل هو الإباحة في الظهور والعمل، وليس المنع، لكن في ظل ضوابط مبدأ الشرعية (أي القانون).

ج- في المقابل 17 في المئة من العينة لا يقرون بمشروعية الإسلام السياسي ويعتمدون فكرة منعه في الحياة السياسية.

بناء عليه يظهر أن نظام القيم الصاعد هو مع فكرة الإدماج والتعايش والاحتواء بالمعنى الإيجابي المؤسساتي وليس الإقصائي، لكن ليس في ظل مبدأ الإسلام هو الحل أو أساس النظام الذي يجب أن يقوم، بل في ظل قواعد اللعب المتفق عليها، والتي يضمنها مبدأ الشرعية (أي القانون) الذي تصاغ مقتضياته بالتداول والتفاوض بين المكونات المختلفة للنظام السياسي القائم.

خاتمة

يظهر من خلال المعطيات المختلفة للدراسة، الكمية (الإحصائية) والنوعية (التحليلية) أن فرص التعايش والاندماج ضرورية بالنظر إلى الجهة المستقبلة للعرض السياسي المقدم (المواطنين والمواطنات)، من مختلف الفاعلين السياسيين في النظام السياسي المغربي، على اعتبار أن عينة القياس هذه ليست مع النظريات الإقصائية ذات الطبيعة الاستئصالية، بل هي مع التحديد الواضح لقواعد للشرعية متفق فيها ومتوافق عليها على أنها قواعد للعب، تضبط سلوك أي فاعل من خلال مخططاته لترجمة رؤاه وتصوراته على مستوى السياسات العامة.

هكذا يكون اتجاه الرأي هو مع الانفتاح على جميع القوى الفاعلة في المجتمع مهما تكن مرجعيتها، لكن مع ما يحترم مقومات الثقافة المغربية التي تنصهر فيها العادات والتقاليد ذات المصدر الوضعي أو الديني، على اعتبار أن 83 في المئة من العينة المستقرأة هي مع حضور الدين بشكل أو بآخر في الحياة العامة، وليس مع إقصائه إقصاء كليًا ونهائيًا.

هذه المحصلة البحثية تطرح معضلة في مستوى معادلة من الدرجة الثالثة، الأمر الذي يطرح قدرة النظام القانوني المغربي على إيجاد مصفوفة قادرة على تحقيق التعايش وتيسير الاندماج بين مختلف القوى الرافضة كليًا حضور الدين في الحياة العامة، أو المؤيدة حضوره.

يكمن المقوم الأساس في هذه المصفوفة، في تزويد النظام السياسي المغربي بلوحة للقيادة تمكّن من ضبط إيقاع الدين في السياسة، على نحو لا يجعل منه عاملًا للمساس بالحقوق والحريات المدنية، ولا يجعل منه عاملًا محتكرًا باسم المقدس، بل عاملًا محفزًا يرتب التزامات مادية لدى رواده، ولا يرتبها على الآخرين.

الفصل السابع عشر

إسلامي واقعي ليبرالي أم بنيوي
مسارات الدولة والأمة في التنظيم الدولي المعاصر

مشاري الرويح

قد يرى كثيرون أن الحديث عن مسارات الإسلاميين في العلاقات الدولية موضوعٌ سابقٌ لأوانه، أو حتى غير ملائم في إطار تغير الموازين في غير مصلحة الإسلاميين، خصوصًا مع التحديات والصعوبات الكبيرة التي يواجهونها على المستوى الداخلي، إذ تكفي الإشارة إلى أن هذه الدراسة تكتب في أوج الصخب المصاحب لما يمر به الإسلاميون في مصر من ضغط للرحيل عن السلطة وإنهاء تجربتهم مبكرًا. بغض النظر عن تلك التجربة وتفصيلاتها، تظل المحفزات الإسلامية لفعل الدولة قائمة كمنافس لثقافة «المجتمع الدولي» وآثارها السببية والتركيبية في سلوك الدولة في المنطقة وهويتها.

إذًا، على الرغم من الشعور العام والإطار المعنوي غير المشجع، نسعى في هذه الدراسة إلى إعادة رسم المسارات المتاحة لحركة الإسلاميين في التنظيم الدولي، أي إن إحدى الفرضيات الرئيسة في هذه الدراسة، هي أن تحديد حركة الإسلاميين في العلاقات الدولية المعاصرة، يستوجب نقد الأطر النظرية والأدوات البحثية المستخدمة في تحديد المسارات المتاحة لحركة الدولة ذات التوجه الإسلامي في المقام الأول، وإعادة النظر فيها. فهدفنا من هذه المراجعة تخصيص مساحة نظرية تحاكي واقع اتخاذ القرار من جانب الفاعل السياسي الإسلامي، من خلال إعادة توصيف هيكل العلاقات الدولية ومدى تأثيره في تلك الاختيارات.

المقصود أن ما نعرضه في هذه الدراسة هو محاولة رسم خريطة وجودية (Ontological) لتفسير وتوقّع مسارات الحركة الخارجية للإسلاميين في التنظيم الدولي المعاصر. وعلى الرغم من أنها محاولة تنطلق من التزام قيمي إسلامي، إلا أنها تأخذ في الحسبان البعد الواقعي، من خلال التركيز على مساحة الاختيار المتاحة لصانع القرار ذي التوجه الإسلامي، في إطار الضغط والقيود الهيكلية الدولية. فإذا نظرنا إلى المنطلقات القيمية الإسلامية والفقهية التقليدية، نجد أن

التركيز فيها يجري إجمالًا على اختيارات صانع القرار، من دون اعتبار للضغط والقيود الهيكلية الدولية وطبيعتها ومضمونها. من الناحية الأخرى، تركز الأطر النظرية المستوردة من الغرب، عادة، على تلك القيود الهيكلية، وتتجاهل الأسس القيمية والمعنوية لاختيارات صانعي القرار، أما هذه المحاولة المتواضعة فتقدم إمكان الجمع بين القيود الهيكلية والاختيارات ذات الأسس القيمية لفهم مسارات حركة الإسلاميين في العلاقات الدولية المعاصرة.

نحو هذه الأهداف، نبدأ في هذه الدراسة بمحاولة توصيف إشكالية «الدولة والأمة» التي لا يمكن تجاهلها في أي جهد نظري وبحثي يرمي إلى فهم أي فعل ذي توجه إسلامي في التنظيم الدولي المعاصر وإلى تفسيره. هكذا، نعرض في المبحث الأول قراءة لمفهوم الأمة الإسلامية، من خلال أدبيات العمل الجماعي المعنوي والمؤسساتي وعناصره، لإضفاء قدرة تشغيلية أكبر على هذا المفهوم، ولربطه بهيكل التنظيم الدولي المعاصر من جهة، وبالدولة، من جهة أخرى. كما نقدم عددًا من المعايير السلوكية والسياسية لتقويم مدى تبلور عناصر العمل الجماعي للأمة الإسلامية في سلوك الدول ذات التوجه الإسلامي وفي تعريفها مصلحتها وهويتها.

ننتقل في المبحث الثاني إلى نقاش معرفي في شأن دور الأطر النظرية والأدوات البحثية الغربية التي استخدمها باحثون كثيرون في العالم الإسلامي في تقييد الخيال البحثي الجماعي، من «رؤية» مساحة هيكلية قد تكون قادرة على «حمل» عناصر العمل الجماعي الإسلامي وإمكان تبلور علاقات سببية وتركيبية بين تلك العناصر من جهة، ومحدّدات فعل الدولة من جهة أخرى. لأن ذلك يستوجب، أولًا، إعادة فهم الأطر النظرية الغربية للعلاقات الدولية، كأطر تفسيرية لصلة هيكل العلاقات الدولية بمحدّدات فعل الدولة من هوية ومصلحة وسلوك. وثانيًا، يتطلب ذلك بالضرورة إعادة توصيف لهيكل العلاقات الدولية، إضافةً إلى إعادة توصيف علاقته بسلوك الدولة ومصلحتها وهويتها. من أجل هذه الغاية، ننتقد مستويات التحليل التقليدية (Levels of Analysis) بافتراض أنها الأرضية البحثية (Methodological)، بل الوجودية (Ontological) التي من خلالها يجري توصيف طبيعة الكيانات المختلفة (كالدولة وهيكل العلاقات الدولية)، إضافةً إلى كونها خريطة لتتبع العلاقات بين تلك الكيانات، أي إن إصلاح الخلل في مستويات التحليل قد يساهم مساهمة

كبيرة في إصلاح الخلل في توصيف تلك الكيانات والعلاقات بينها؛ إذ نوصف في المبحث الثالث ماهية المستويات وطبيعتها، قبل افتراض العلاقات السببية والتركيبية بين الكيانات الشاغلة لكل مستوى. ينتهي هذا التقديم النقدي باقتراح إضافة مستوى تحليلي خاص بالأمة الإسلامية، مع توصيف لأبعاد هيكلية علاقاتية وقيمية ومادية عابرة جميع المستويات، وفي الوقت نفسه معبّرة عن الترتيبات الهيكلية الخاصة بكل مستوى. فإعادة رسم تلك الخريطة الوجودية أو الأرضية البحثية تتيح مسارات مختلفة للعلاقات السببية والتركيبية بين محدّدات فعل الدولة ومستوى الأمة الإسلامية والمستوى الدولي. وبالتالي محاكاة أكثر دقة للاختيار، بين أمرين: الأول تحويل اتجاه محدّدات فعل الدولة من هوية ومصلحة وسلوك نحو هيكل الأمة الإسلامية؛ والثاني «الاستجابة» لتأثيره الهيكلي، وهيكل «المجتمع الدولي»، إضافةً إلى مدى التوتر أو التناغم في إدارة تلك المحدّدات، خصوصًا الهوية، بين تلك الهياكل. في هذا الإطار نقترح في الدراسة، طبقًا لمنطلقها القيمي الإسلامي والنقد التحليلي الذي يتوافر فيها، استخدام الأطر النظرية وفقًا لنطاق التغيير المرغوب فيه لمحدّدات فعل الدولة في كل مستوى من مستويات التحليل، أي استخدام الإطار النظري البنيوي لربط مستوى الدولة بمستوى الأمة الإسلامية، الأمر الذي يتيح تقديم هوية الدولة كمحدد قابل للتغيير، واستخدام الأطر النظرية الواقعية والليبرالية لربط مستوى الدولة ذات الحركة الإسلامية بالمستوى الدولي الذي يسمح بتغيير السلوك والمصلحة فحسب، مع تثبيت الهوية. فيُنتج هذا تصورًا تركيبيًا لحركة الفاعل الإسلامي عند ربطه بمستوى الأمة الإسلامية، وتصورًا أداتيًا عند ربطه بالمستوى الدولي. في النهاية، نعود في الدراسة إلى مناقشة عناصر العمل الجماعي ومعايير ربطها بمحدّدات فعل الدولة وإمكان «توطينها» كمعانٍ هيكلية لمستوى «الأمة الإسلامية» في مستويات التحليل.

أولًا: الأمة الإسلامية وعناصر العمل الجماعي في التنظيم الدولي المعاصر

من البداية، أود توضيح أن المنطلق القيمي لمناقشة مفهوم الأمة في هذه الدراسة هو منطلق إسلامي، بمعنى أن «الأمة» هنا تعني الأمة الإسلامية، كما يعني ذلك أننا نناى عن الجدال في هذه الدراسة في شأن التوصيفات الأخرى

للأمة مثل «الأمة العربية» أو «الأمة القومية» بالمفهوم الحديث. هذا من الناحية القيمية، أما من الناحية الواقعية، فمجرد الحديث عن أمة إسلامية عابرة الحدود في التنظيم الدولي المعاصر الذي يقوم بشكل رئيس على السيادة الوطنية للدول، التي بدورها لا تزال وحدة الفعل أو الفاعل الرئيس في العلاقات الدولية المعاصرة، قد يستجلب عددًا من التحديات الصعبة لعملية البناء المفاهيمي والتحليلي. من ناحية تشغيل البعد القيمي للفعل الإسلامي قد تقدم أدبيات الفعل أو العمل الجماعي مدخلًا مناسبًا. فالناظر في القرآن الكريم، الأساس المعرفي الرئيس للمسلمين، يرى أن إحدى الجمل الأكثر ظهورًا هي ﴿**يا أيها الذين آمنوا**﴾، كما يرى أن تلك الجملة يتبعها أحيانًا أمر أو تكليف جماعي تفترض تلبيته عملًا جماعيًا بالضرورة، أي تنظيمًا معينًا بين أفراد الجماعة الواحدة تنتج منه قوة سببية يتعدى تأثيرها مجموع تأثير الأفعال الفردية لأفراد الجماعة. بمعنى أن تلبية التكليف الجماعي، قد تتطلب حتى العمل المؤسساتي وما يستوجبه ذلك من تنسيق وتفويض وإنشاء كيانات ذات قوة سببية قادرة على التأثير في الظواهر الاجتماعية (كالفقر مثلًا)، إضافة إلى الهياكل القيمية والتوازن المادي (الرأسمالية مثلًا) التي تعيد إنتاج تلك الظواهر. علمًا بأن تلك الهياكل قد تكون عابرة الحدود، أو أن أغلبيتها كذلك في العالم المعاصر، الأمر الذي يوجب جهدًا جماعيًا ومؤسساتيًا عابرًا الحدود، للمشاركة في إعادة إنتاجها، إن كانت تتفق مع المنظومة القيمية الإسلامية أو العمل على تغييرها، إن كانت تصطدم بتلك المنظومة.

غالبًا ما تنقسم مقوِّمات الفعل الجماعي بعدين: البعد المعنوي والبعد المؤسساتي، فيضمن الأول إعادة إنتاج الإحساس بالجماعة الواحدة من خلال التاريخ والمصير المشترك. بينما يتطلب البعد المؤسساتي وجود هيكل لاتخاذ القرار، يقوم أفراد الجماعة، من خلاله، بإعطاء الصفة المؤسساتية والتفويضية للفعل الجماعي. بشكل أكثر تفصيلًا تستوجب الصفة المؤسساتية للفعل الجماعي أمرين: **الأول**، هو مستوى أدنى من المركزية، بمعنى إعطاء بعض الأفراد دورًا أكبر في اتخاذ القرار. أما **الأمر الثاني** فيتعلق باستدماج قيم التعاون والعمل الجماعي وقبولها، إلى حدٍّ إعادة تعريف الفرد للمصلحة والهوية وفقًا لإطار الجماعة أو في إطارها. أما الصفة التفويضية للفعل الجماعي فتتحقق بوجود قوانين منظمة للسلطة والمراقبة.

إذًا يتضح نصًا أن الإيمان هو أساس البعد المعنوي للعمل الجماعي المنوط بتلبية التكليف الجماعي الموجه إلى «الذين آمنوا». تاريخيًا، من الممكن الاستدلال على اقتراب العمل الجماعي الإسلامي من استيفاء العناصر المعنوية، وتلك الخاصة بهيكل اتخاذ القرار في الكثير من الفترات. حتى عند اندثار جزء كبير منها، كان رأي الفقهاء واضحًا في توصيف هذا الغياب، خصوصًا المركزية والتفويض، بالاستثناء وليس الأصل، أي إن فرضية: أمة واحدة ودولة واحدة تظل الأكثر قبولًا لدى عموم الفقهاء. واقعيًا، تكفي الإشارة إلى أن هذه الدراسة تكتب في دولة من أصل سبع وخمسين دولة تعرِّف نفسها كعضو في الأمة الإسلامية. الواقع، إذًا، هو: أمة واحدة وسبعٌ وخمسون دولة، تتشبث جميعها بأعلى مستويات السيادة الوطنية، وبباقي عناصر الثقافة المشتركة للعلاقات الدولية المعاصرة من مصلحة قومية، توازن قوي، قانون دولي... إلخ. فميثاق منظمة التعاون الإسلامي يتضمن التشديد على السيادة الوطنية أكثر من ميثاق أي منظمة دولية أخرى. ذلك لا يعني أن الأمة الإسلامية هي السبع والخمسون دولة، فالأمة الإسلامية تظل أمة من أفراد ومجتمعات جوهرها العامل البشري والرابط الإيماني، أما السبع وخمسون دولة فما هي إلا حالة للوضع والتمثيل المؤسساتي، ولبلورة عوامل العمل الجماعي بين جماعة المسلمين في إطار التنظيم الدولي المعاصر. في هذا الإطار، تقدم منى أبو الفضل هذه النقطة بوضوح عندما تؤكد أن «الدولة في الإسلام ليست مدار الأمة قيامًا وتطورًا وامتدادًا وضمورًا، ولكن الأمة تدور مع العقيدة، والعقيدة هي منطلق بقاء الأمة. أما الدولة، قد تكون أو لا تكون، فبتأسيسها تكتمل البنية العمرانية للأمة وتكون أداة الذود والمدافعة عنها وتمثيلها وصيانة مصالحها ونظمها. فالدولة ليست بالمنشئ للأمة أو البديل منها».

إلا أن الدولة تظل وحدة الفعل الخارجي ومناط الهوية والمصلحة والسلوك، أو على الأقل هكذا ندرس العلاقات الدولية في جامعاتنا. السؤال، إذًا، هو: هل تسمح المساحة الهيكلية لما فوق مستوى الدولة، أي مستوى التنظيم الدولي المعاصر، بعناصر العمل الجماعي المذكورة سابقًا التي يمكن إعادة سردها في الحالة الإسلامية كالتالي: هل تسمح المساحة الهيكلية لمستوى التنظيم الدولي المعاصر بوجود ثقافة مشتركة، جوهرها الرابط الإيماني بين المجتمعات المسلمة الممثلة بالدول؟ ثانيًا، هل يسمح التنظيم الدولي المعاصر ببناء هيكل تنظيمي

لاتخاذ القرار يتضمن عناصر المركزية والتفويض وقبول قيم التعاون إلى حد إعادة تعريف المصلحة من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي؟ علمًا بأن هذا العنصر الأخير الذي ينتمي إلى البعد المؤسساتي لا ينفك، بل يعتمد على البعد المعنوي أي الرابط الإيماني. قد يكون مثال منظمة التعاون الإسلامي، المذكور سابقًا، غير مشجع في هذا الاتجاه، إلا أن من المهم تأكيد أنها محاولة لم تستفد من المساحة التنظيمية المتاحة على المستوى الدولي. إذًا بدلًا من استخدامها كدراسة حالة، على الرغم من الجاذبية الأمبريقية التي نجدها فيها، قد يكون من الأفضل النظر في معايير منبثقة من عناصر العمل الجماعي المذكورة سلفًا، لتقويم إمكان العمل الجماعي في إطار التكليف الجماعي للأمة. هكذا، من الممكن استدعاء ما يقدمه مصطفى منجود كمعايير للعمل الإسلامي على المستوى الدولي؛ إذ يرى أن تلك المعايير هي الحد الأدنى الذي يمكن قبوله، من أي نظرة تقبل التعددية في الحركة الإسلامية الخارجية وهي: **أولًا**، إتاحة حرية الحركة والتنقل بين الوحدات الإسلامية. **ثانيًا**، إلزامية التفاوض وإبرام المعاهدات بشكل جماعي. **وثالثًا**، وجود نظام وآلية للدفاع المشترك بين تلك الوحدات.

يتضح مما سبق، أن الإطار النظري للحركة الإسلامية الخارجية في التنظيم الدولي المعاصر يتطلب التركيز على علاقات بين ثلاثة مستويات: **الأول**، مستوى عناصر الفعل الجماعي المذكورة والمساحة الهيكلية المتاحة لها. **الثاني**، هوية الدولة ومصلحتها وسلوكها كمحدّدات للفعل. **الثالث**، مستوى السياسات والمعايير الواقعية لتقويم مدى ربط المستوى الأول بالثاني، بما يسمح بالحد الأدنى المقبول نصًا وتاريخًا وفقهًا للحركة الإسلامية الخارجية. يعتبر المستوى الثالث في هذا الإطار، إذًا، هو المعيار السلوكي لمدى «استدماج» هوية الدولة ومصلحتها (المستوى الثاني) للثقافة المشتركة وقيم العمل الجماعي التنظيمي للأمة الإسلامية في التنظيم الدولي المعاصر (المستوى الأول). بمعنى أوضح، يمكننا قياس مدى تحرك هوية الدولة ومصلحتها وسلوكها نحو البعدين المعنوي والمؤسساتي للعمل الجماعي الإسلامي، من خلال قياس مدى تطور مؤشرات حرية الحركة والتنقل بين الوحدات الإسلامية، وإلزامية التفاوض الجماعي، وتطور آلية دفاع مشترك.

علمًا بأن الدولة أصلًا لا تتحرك في فراغ قيمي وثقافي، فإذا الكانت الهوية

الأساسية للدولة هي «عضو في المجتمع الدولي»، وإذا كانت الهوية، من وجهة النظر التركيبية، تتشكل من خلال الإطار الثقافي والمؤسساتي، أي الإطار الثقافي والمؤسساتي للمجتمع الدولي، فإن دور الدولة التي يفترض أن تقوم بالمهمات التي ذكرتها أبو الفضل، من استكمال البنية العمرانية للأمة والذود عنها والمدافعة وصيانة مصالحها ونظمها قد يصطدم بهوية الدولة كـ «عضو في المجتمع الدولي»، وتاليًا بالإطار الثقافي والمؤسساتي للمجتمع الدولي الذي يفترض أن يشكل هويتها. فإذا نظرنا إلى العلاقة بين محدّدات فعل الدولة: الهوية، المصلحة، السلوك من خلال الرابط المبسط التالي، وهو: «أنت» كفاعل لا تعرف ماذا تفعل (سلوك) حتى تعرف ماذا تريد (مصلحة) ولا تعرف ماذا تريد حتى تعرف من «أنت» (هوية)، يتضح أن ما نحن بصدده هو صراع قيمي، ثقافي، ومؤسساتي في شأن تعريف «الأنا» أي هوية الدولة. قد يكون التوازن الهيكلي الثقافي المعاصر في مصلحة المجتمع الدولي بالطبع وأسسه القيمية لدور الدولة وحركتها، لكن ذلك ينبغي ألا يكون الحال في الجامعات وإدارات وأقسام العلاقات الدولية الأكاديمية ومراكز البحث. ففي النهاية، جميع تلك المؤسسات البحثية والأكاديمية المسؤولة عن إنتاج المعرفة في شأن العلاقات الدولية، تظل جزءًا من الأمة الإسلامية ومرتبطة معنويًا بباقي الأمة، بما فيها مؤسسات الدولة وصناع السياسة الخارجية. من المعلوم أن ما تقدمه أغلبية تلك المؤسسات ما هو إلا إعادة إنتاج فرضيات المعرفة الغربية عن العلاقات الدولية، خصوصًا النظرة الواقعية وفروعها من دراسات استراتيجية. وحتى تلك التي تعتمد منظورًا قيميًا - بنيويًا تركن عادة إلى إطار هيكلي غربي ذي قوى تركيبية على هوية الدولة، مع معاملة تلك الهوية كإطار فارغ في انتظار الملء بالقيم من خلال عملية استدماج تلقائية وحتى غير إدراكية. من هنا، يتضح عنوان هذه الدراسة الذي تضمَّن خيارات توصيف حركة الإسلاميين في العلاقات الدولية طبقًا لنظريات العلاقات الدولية (واقعي، ليبرالي، بنيوي) على الرغم من المسافة بين الحركة الحقيقية للإسلاميين وتوصيفات أطر فهم العلاقات الدولية، إلا أن الهدف من دمج الحقيقي في النظري هو الإشارة إلى الدور الذي يؤديه إنتاج المعرفة في توصيف وحتى في تشكيل الخيارات المتاحة لحركة الإسلاميين، بشكل أضيق مما قد يكون متاحًا في حقيقة العلاقات الدولية وواقعها؛ إذ يؤدي استخدام أحد تلك الأطر النظرية إلى فهمٍ جزئي بل مشوه للعلاقات بين قيم العمل الجماعي

كمعانٍ هيكلية ومحدّدات فعل الدولة، وتاليًا لواقع اختيارات الإسلاميين في إطار التنظيم الدولي المعاصر. الخطوة التالية، إذًا، هي استخدام تلك الأطر النظرية كمرآة لنطاق التغيير المستهدف في محدّدات فعل الدولة (السلوك، المصلحة، الهوية) في نطاق العلاقات الدولية.

ثانيًا: نظريات العلاقات الدولية ونطاق تغيير محدّدات فعل الدولة هوية مصلحة وسلوك

عندما يستخدم الباحث أحد الأطر النظرية الرئيسة في العلاقات الدولية الغربية، فهو يقبل ضمنًا عددًا من الفرضيات الخاصة بهذا المجال، ومن أهمها تحديد ما هو ثابت وما هو متغير من محدّدات الفاعل الرئيس تحت الدراسة، الذي يكون عادة الدولة. ويرتبط نطاق التغيير هذا إجمالًا، بفرضيات أخرى تخص ماهية الهيكل العام للعلاقات الدولية (مادي، ثقافي، علاقات بين أدوار اجتماعية... إلخ) وطبيعتها، إضافة إلى الفرضيات الخاصة بتأثير الهيكل (سببي، بنيوي) في محدّدات فعل الدولة. فإذا اعتمد الباحث النظرية الواقعية (Realism/ Neorealism) ذات الهيكل المادي، فليس ثمة مجال للحديث عن تغيير أبعد من تغيير سلوكي موقت، أي إن نطاق التغيير هو سلوك الدولة، بينما تظل هويتها وتعريفها للمصلحة ثابتين لا يتغيران. أما إذا اعتمد الباحث النظرية الليبيرالية/ الليبرالية الجديدة (Liberalism/Neoliberalism) فيسمح بامتداد نطاق التغيير ليغطي تعريف المصلحة الوطنية، طبقًا لفرضيات الهيكل التي تسمح بمساحة لتطور معانٍ وأفكار مشتركة نابعة من التفاعل طويل المدى، ومن تطوير مؤسسات لتبادل المعلومات بين الدول، إلا أن تأثير تلك الأفكار والمعاني المشتركة يبقى سببيًا لا بنيويًا أو تركيبيًا، لذلك لا يتعدى المحدد الثاني لفعل الدولة، أي المصلحة، بينما تظل الهوية ثابتة وخارج نطاق التغيير. في حالة استخدام الباحث إطارًا نظريًا بنيويًا (Constructivism) ذا هيكل ثقافي وتأثير بنيوي، فإن محدّدات فعل الدولة جميعها من سلوك ومصلحة وهوية تكون قابلة للتغيير. بالطبع قد يثير هذا بعض المشكلات لإدارة البحث، في ما يخص وجود أكثر من متغير، إلا أن الإشارة واجبة هنا إلى استراتيجيات بحثية أهمها التثبيت البحثي (Methodological Bracketing) الذي يختلف عن التثبيت الوجودي من حيث الاعتراف بالطبيعة

المتغيرة للمحدد وتثبيتها موقتًا، في مرحلة من مراحل البحث. كما ذكر سابقًا، فإن هذه الاختيارات النظرية هي التي تقود أغلبية بحوث العلاقات الدولية في المؤسسات الأكاديمية والبحثية في الأمة الإسلامية، فمن يستخدم الإطار الواقعي أو الإطار الليبرالي الجديد هو بالضرورة مقيدٌ باستخدام نظرية الاختيار العقلاني التي تعتمد على توصيف سلوك الدولة، من خلال حسابات مادية بحتة. حتى من يستخدم إطارًا تركيبيًا، كما سبق ذكره، يقدّم الدولة وهويتها عادة كإطار «فارغ» في انتظار أن يُملأ بالثقافة الهيكلية المشتركة للمجتمع الدولي. بناءً على ذلك، يمكن اعتبار أن تلك الأطر الثلاثة تشكل، نظريًا، الخيارات المتاحة لمسارات الحركة الخارجية للحكومة الإسلامية، في داخل أسوار المؤسسات الأكاديمية وأروقة مراكز البحث في العالم الإسلامي. تُعرض هذه الخيارات، عمومًا، بشكل تنافسي لفهم هيكل العلاقات الدولية المعاصرة وليس لنطاق التغيير في محدّدات فعل الدولة وبالتالي لمسارات حركتها، إلا أن تقديمها تقديمًا يركز على نطاق التغيير لمحدّدات فعل الدولة قد يفتح إمكان الدمج أو التكامل بينها، طبقًا لمستوى التحليل والكيانات الشاغلة لتلك المستويات. بمعنى أوضح لا يوجد ما يمنع من اعتماد إطار نظري بنيوي عند بحث العلاقات البينية الإسلامية، للتركيز على عمليات تركيب الهوية مع اعتماد إطار نظري واقعي، عند بحث علاقات دولة إسلامية بدول أخرى. بالطبع، لا يتوقع أن يتم ذلك عشوائيًا بل يتطلب تبريرًا من الباحث على المستويين البحثي والوجودي أيضًا، علمًا أن الأرضية البحثية التي تشترك فيها تلك النظريات هي «مستويات التحليل» التي شأنها شأن الأطر النظرية تستورد وتستخدم في بحوثنا من دون دراسة وافية لعواقبها على نتائج البحث، والتي يمكن اعتبار إحداها هنا، هي عدم «حجز» مساحة بحثية ووجودية للأمة الإسلامية، كحقيقة وجودية فوق مستوى الدولة؛ إذ إن مستويات التحليل هي خريطة وجودية قبل أن تكون أداة بحثية.

1- مستويات التحليل كخريطة وجودية

التقسيم التقليدي لمستويات التحليل في العلاقات الدولية (الفرد، الدوائر الحكومية، الدولة، النظام الدولي) يشكل الخيال البحثي الجماعي لباحثي العلاقات الدولية، بل حتى للمراقبين من غير المتخصصين. ذلك لا يعني عدم

وجود أصوات من داخل الدوائر الأكاديمية، والغربية أيضًا، تنتقد الدور الذي يؤديه ذلك التقسيم، ليس في تشكيل الخيال البحثي فحسب، بل حتى الخيال السياسي لماهية ترتيب العلاقات بين الدولة وهيكل العلاقات الدولية وتنظيمها. على سبيل المثال، في مقالته المعنونة «مستويات» يعرض نيكولاس أونوف أحد أهم علماء العلاقات الدولية المعاصرين، نقدًا يركز على أهمية أخذ الثقافة والنظرة الوجودية الخاصة بكل مجتمع في الحسبان عند تقسيم الكيانات والعلاقات بينها، طبقًا لمستويات تحليلية، ويشير إلى أن «في الثقافة الغربية إضافة إلى حقل العلاقات الدولية، هناك صعوبة في التفسير والفهم من دون استخدام المستويات واللغة الخاصة بها، بينما في الثقافات الأخرى قد يرى الآخرون الصورة من خلال كيانات كبرى عابرة تقسيم المستويات بشكل لا يفهمه الغربيون»، كما يوضح أن طريقة تقديم تلك الكيانات ما هي إلا «موضوع قابل للاختيار والتوافق البحثي». قد يظن قارئ هذه الكلمات أنها كلمات باحث إسلامي أو غير غربي بشكل عام، لكن من المؤسف أن مستويات التحليل التقليدية تستخدم في الدوائر الأكاديمية في الأمة الإسلامية، من دون أدنى تأمل في ما تعيد إنتاجه من خيال بحثي وسياسي، وحتى ثقافي كما يشير أونوف. في هذا الإطار، يقدم كولن وايت في كتابه **الهياكل، الفواعل، والعلاقات الدولية: النظرة الوجودية كسياسة** نقدًا آخر يركز فيه على نقطة مهمة، هي أنه على الرغم من أن مستويات التحليل هي مستويات للشرح والتفسير من خلال تفسير سلوك كيان معين، أي وحدة التحليل، من خلال مستوى تحليل آخر، أي تفسير سلوك الدولة مثلًا من خلال مستوى النظام الدولي هي أيضًا، أي مستويات التحليل، خريطة كيانات، فالقرار باتباع علاقات سببية بين سلوك كيان معين وتأثير كيان آخر، طبقًا لترتيب مستويات التحليل الشاغلة لها يجب أن يسبقه بالضرورة قرار بتعريف تلك الكيانات التي تشغل مستويات التحليل وتوصيف ماهيتها وطبيعتها، أي أهمية توصيف الكيانات التي تشغل المستويات وتعريف ماهيتها قبل الحديث عن العلاقات السببية بينها.

قد توفّر هذه الانتقادات للنسخة التقليدية لمستويات التحليل، والمقتبسة من الدوائر الأكاديمية الغربية التبرير المطلوب لتعديلها، بما يتوافق مع ثقافة المجتمع البحثية. هكذا، فإن الاقتراح المقدم في هذا المبحث هو إضافة «الأمة الإسلامية» كمستوى تحليلي بين مستوى الدولة والمستوى الدولي لتصبح (الفرد، الدوائر

الحكومية، الدولة، الأمة الإسلامية، النظام الدولي). على الرغم من التبرير السابق، من المؤكد أن هذا الاقتراح سيثير عددًا من التساؤلات والانتقادات، وحتى الاعتراضات من المعسكرين، العلماني، الراغب في عدم قطع علاقة تأثير واستدماج مباشرة بين الدولة والمجتمع الدولي وثقافته المشتركة، والمعسكر الإسلامي القلق من إدخال الأمة كرابط عقائدي بين الأفراد والمجتمعات، تحت طائلة التأثير الثقافي والمؤسساتي، وبالتالي التركيبي للمجتمع الدولي. مع هذا، تبقى الأمة الإسلامية كرابطٍ معنوي فوق مستوى الدولة، حقيقة وجودية تستحق بحث علاقاتها السببية والبنيوية مع باقي المستويات.

هنا، يقترح باري بوزان محاولة مشابهة لإضافة مستويات بين مستوى الدولة والمستوى الدولي من خلال جهده في مراجعة المدرسة الإنكليزية للعلاقات الدولية؛ إذ يقترح إضافة مستوى الإقليم كمستوى متوسط الحجم. قد يشير استخدام لفظة «الإقليم» أول وهلة إلى بعدٍ جغرافي أو مادي، إلا أن بوزان يعطي الإقليم مساحة قيمية ومؤسساتية شبه مستقلة عن الهيكل القيمي والمؤسساتي للمجتمع الدولي. يعتمد بوزان في ذلك على فكرة سماكة الهيكل القيمي لكل إقليم، مع ربطها جميعًا من خلال هيكل دولي أقل سماكة، اعتمادًا على الحالة الخاصة لكل إقليم، إذ قد تظهر علاقة أكثر قوة بين الهيكل الإقليمي القيمي والمؤسساتي لغرب أوروبا مثلًا مع الهيكل القيمي والمؤسساتي للمجتمع الدولي، بينما تكون هذه العلاقة أضعف بين الهيكل القيمي والمؤسساتي لإقليم العالم الإسلامي والهيكل القيمي والمؤسساتي للمجتمع الدولي. من أهم النقاط التي يمكن ملاحظتها في جهد بوزان، هو تأكيد وجود مساحة هيكلية بين مستوى الدولة ومحدّدات فعلها من هوية ومصلحة وسلوك من جهة، والهيكل العام للتنظيم الدولي المعاصر من جهة أخرى. تجاهل هذه المساحة هو اختيار قيمي للباحث، لا ضرورةً بحثية. على سبيل المثال، قد يكون الاختيار الأكثر شيوعًا بين الباحثين المسلمين المعاصرين هو استخدام مفهوم مادي بحت لهيكل المستوى الدولي (مستوى التحليل) ثم محاولة تفسير سلوك الدولة (وحدة التحليل) من خلال تلك التأثيرات المادية، ينتج أو يعيد إنتاج الثقافة الاستراتيجية والحسابات المادية العقلانية (بمفهومها الغربي) بين تلك الدول السبع والخمسين الممثلة للأمة الإسلامية.

إذًا، فإن إضافة مستوى تحليلي بين مستوى الدولة والمستوى الدولي قد لا يكون كافيًا، لأن المهم هو تحديد ماهية العناصر الهيكلية لهذا المستوى وطبيعتها، هذه العناصر التي تسمح لمفهوم للأمة الإسلامية بإشغال هذا المستوى بل تربطها بالمستويات الأخرى. كما أشير إليه سابقًا في هذه الدراسة، ثمة عدد من المفاهيم المتنافسة لتوصيف الهيكل في نظريات العلاقات الدولية مثل المادي والقيمي والهيكل كعلاقات بين أدوار اجتماعية. تقدم الواقعية النقدية، وهي فلسفة علمية ليس لها علاقة بالنظرية الواقعية للعلاقات الدولية غير تشابه الأسماء، مفهومًا لهيكل أي لتنظيم اجتماعي سواء أكان صغير الحجم كالعائلة أم كبير الحجم كالمجتمع الدولي، كعلاقات ربط بين البعد المادي، والبعد الثقافي، والبعد الخاص بالعلاقات بين الأدوار الاجتماعية؛ إذ إن كل حدث اجتماعي يتم من خلال هذه الأبعاد، يوضح إجمالًا أهمية وجود هذه الأبعاد والربط بينها كإطارٍ هيكلي لفهم المشكلات والحوادث الدولية. على سبيل المثال، قد يكون الدور الاجتماعي الأهم في هيكل العلاقات الدولية المعاصرة هو «عضو في المجتمع الدولي» تقوم به أو تمثِّله الدولة، إلا أن الدولة التي تضطلع بهذا الدور الهيكلي تحتاج إلى مجموعة من القيم والقوانين التي ترشدها في شأن كيفية الاضطلاع بهذا الدور (كالسيادة الوطنية، القانون الدولي، حقوق الإنسان، قوانين التجارة الدولية... إلخ). باختصار، يقدم البعد القيمي الهيكلي قيمَ وقوانين العلاقات بين الدول التي تمثل الدور الاجتماعي «عضو في المجتمع الدولي»، ويقدم هذان البعدان معًا معنى وثقافة مشتركة للتفاعل المادي بين الدول. إذًا طبقًا لهذا المفهوم لهيكل العلاقات الدولية، قد يؤدي استبعاد أي من تلك الأبعاد إلى فهم جزئي أو حتى مشوه للتنظيم الدولي المعاصر مع الأخذ في الحسبان الربط الهرمي بين تلك الأبعاد، فقد يبنى تنظيم اجتماعي معين أو يصمم على إعطاء البعد المادي الأولوية، بينما قد يعطي تنظيم آخر البعد القيمي تلك الأولوية، الذي بدوره يعطي المعنى للأدوار الاجتماعية والتفاعل المادي بين الدول التي تشغلها.

إذا كانت هذه الأبعاد تشكل الهيكل لأي مستوى تحليلي، فهي تشكل أيضًا الهيكل للمستوى التحليلي المتوسط بين الدولة والمستوى الدولي الذي تشغله الأمة الإسلامية. مرة أخرى، على الرغم من الاعتراضات المتوقعة إلا أن إعطاء الأمة الإسلامية لهيكل ذي أبعاد قيمية ومادية وعلاقاتية يعتبر تطورًا عن التوصيف

الشائع في إدارات العلاقات الدولية كمجرد هوية عابرة الحدود. على العكس من ذلك يعطي هذا التوصيف مفهوم الأمة الإسلامية «المواد الخام» الوجودية، إن صح التعبير، لبنائها القيمي والمؤسساتي؛ إذ يكون الدور الاجتماعي الرئيس في هيكل الأمة الإسلامية هو «عضو في الأمة الإسلامية»، وقد نتخيل الثروة القيمية الإسلامية التي ربما تقدم القيم والقوانين الضابطة للعلاقات بين «أعضاء الأمة» أو بمعنى أدق بين الدول التي تقوم بدور «أعضاء الأمة» وأثر ذلك في تفاعلها المادي. علمًا أن هذا الدور الاجتماعي الرئيس قد يوجد في مستوى تحليلي متوسط «مستوى الأمة الإسلامية»، إلا أنه كما تبين من مثال منظمة التعاون الإسلامي في بداية هذه الدراسة تحكم هذا الدور قيم وقوانين مستوى آخر هو «المستوى الدولي»، إذ تمت الإشارة إلى ميثاق المنظمة كمثال على الاستدماج الطوعي تحت البعد القيمي الدولي، فعلى الرغم من الاسم يرى بعضهم أن منظمة التعاون الإسلامي منظمة علمانية بامتياز.

2- إدارة الهوية: بين «عضو في الأمة الإسلامية» و«عضو في المجتمع الدولي»

لا يقع العبء هنا على عاتق الباحثين فحسب، فإعادة إنتاج الأدوار الاجتماعية الهيكلية الخاصة بالأمة والبعد القيمي المرشد لسلوكها، في النهاية، هو جهد واقعي في العالم الحقيقي وليس في صفحات البحوث والمجلات العلمية، على الرغم من القوة التركيبية الطويلة المدى لإنتاج المعرفة، فعلى سبيل المثال، عندما يزور الرئيس المصري المملكة العربية السعودية ليصف هذا «العضو في الأمة الإسلامية» بالشريك الاستراتيجي، فإن ما يفعله هو إعادة إنتاج للعلاقة الهرمية بين البعد المادي والبعد القيمي لهذه العلاقة طبقًا للتكوين الهيكلي الدولي الذي يسمح للبعد المادي بتقييد البعد القيمي وليس العكس، أي إن علاقة مصر بالسعودية، وكلتاهما دولة يفترض بها أن تقوم بأداء الدور الاجتماعي «عضو في الأمة الإسلامية»، هي علاقة مادية تقوم على الحسابات الاستراتيجية العقلانية التي تقيد بدورها، البعد القيمي والأخلاقي لتلك العلاقة.

إذًا الدور الاجتماعي في التوصيف السابق للهيكل، إذًا، هو «مساحة هيكلية يقوم بملئها الفاعل أي الدولة، أي إن ثمة فراغًا بين الفاعل نفسه وهذا الدور.

بمعنى أوضح، هناك فراغ بين الدولة ودور «عضو في المجتمع الدولي» أو «عضو في الأمة الإسلامية»، يتيح للدولة ما قد يسمى «إدارة الهوية». ربما تتخلل تلك الإدارة صعوبات ناتجة من اختلاف أو عدم اتساق بين البعد القيمي الضابط لكل دور. ومع ذلك، تبقى المساحة بين هوية الدولة والأدوار المتاحة حقيقةً وجوديةً وإطارًا لاختيار السياسات لمتخذي القرار، في واقع العلاقات الدولية، لا يمكن إغفالهما من الباحث، في سبيل الربط التلقائي بين الدولة وأدوارها أو حتى أسوأ من ذلك، في سبيل معاملتهما كشيءٍ واحد. إذا طبقنا ذلك على مستويات التحليل نجد أن الدولة التي تشغل مستوى التحليل الأدنى، يمكن تشغيل محدّدات فعلها نظريًا من جانب الباحث مع المستويات الأعلى، سواء أكان المستوى المتوسط الذي تشغله الأمة الإسلامية بهيكلها وأبعادها العلاقاتية والقيمية والمادية، أم المستوى الأعلى أي المستوى الدولي، ذا الهيكل العلاقاتي والقيمي والمادي أيضًا. على الرغم من المستوى التجريدي والنظري لهذا الجهد، إلا أنه يحاكي أطر اتخاذ القرار في واقع العلاقات الدولية لمتخذي القرار، من حيث اختيار الدور الاجتماعي الأكثر قبولًا من الناحية القيمية وتقويم المآلات المادية للقيام بهذا الدور، إضافةً إلى كيفية الربط بين تلك الأدوار المختلفة والنزاع القيمي وحتى المادي الذي قد ينشأ من ذلك، فكما سبق بيانه ربما يؤدي القيام بدور اجتماعي واتباع بعده القيمي في أحد المستويات إلى نزاع قيمي وحتى مادي في مستوى آخر. في هذا الإطار ربما يكون وجود الإسلاميين في الحكم مؤشرًا إلى تحرك محدّدات فعل الدولة من هوية ومصلحة وسلوك نحو مستوى «الأمة الإسلامية» الذي قد يؤدي بدوره إلى توتر في حركة الإسلاميين في المستوى الدولي.

بفرض وجود التزام قيمي، هذه المرة من صانعي القرار، كاف للسماح أو قبول مستوى معين من هذا التوتر على المستوى الدولي في سبيل العمل على بناء، أو بشكل أكثر واقعية، في سبيل المشاركة في البناء المؤسساتي والقيمي للأمة الإسلامية، أي العمل على تحويل ترتيبات الأبعاد الهيكلية أو مضمونها بما يسمح بوجود ثقافة مشتركة وتبلور عناصر العمل الجماعي اللازمة لهذا البناء، فإضافة مستوى تحليلي للأمة بخريطته الهيكلية ذات الثلاثة أبعاد قد تساهم في توضيح حركة محدّدات فعل الدولة، خصوصًا الهوية، باتجاه تلك التأثيرات الهيكلية من حيث إنتاجها، وإعادة إنتاجها، والتأثر بها. ما نحن بصدده، إذًا، أقرب إلى أن يكون

جهدًا بحثيًا لوضع غطاء تركيبي إسلامي للإقليم يتيح التفاعل مع المجتمع الدولي وهيكله، لكنه في الوقت نفسه يعطي «المساحة والوقت» المطلوبين لعمليات التقويم القيمي والتصميم المؤسسي على مستوى الإقليم بما يسمح بزيادة سماكة هذا الغطاء إلى الحد الذي يوفر بدوره ثقافة مشتركة تشجع، لا بل تفرض على دول الإقليم تحريك محدّدات فعلها من هوية، مصلحة، وسلوك ناحية العناصر المعنوية والمؤسساتية للعمل الجماعي الإسلامي، من رابط عقائدي وإعادة تعريف المصلحة من فردية إلى جماعية ومركزية وتفويض. على الرغم من كونه جهدًا بحثيًا إلا أنه يسجل مقاربةً واضحةً للأطر الهيكلية لاتخاذ القرار في واقع العلاقات الدولية الذي يواجهه الإسلاميون. قد يكون من الصعب قبول فكرة وجود ثقافة هيكلية مشتركة فوق مستوى الدولة تفسح المجال لعناصر عمل جماعي مؤسسي، خصوصًا المركزية والتفويض. في هذا الإطار أود أن أشير إلى أحد الأمثلة النابعة من خبرتي العملية، عندما كنت ضمن الفريق التفاوضي الخليجي المختص بالتفاوض في شأن اتفاق تجارة حرة مع الاتحاد الأوروبي، استرعى انتباهي أن على الجانب الآخر من طاولة التفاوض شخصين فقط يمثلان سبعًا وعشرين دولة أوروبية، بينما كان في جانبنا الخليجي نحو ثلاثين شخصًا يمثلون ست دول فقط، أي بمعدل خمسة ممثلين لكل دولة. الاستنتاج الأوضح من هذا المثال هو قدرة الدول الأوروبية على ملاحظة الفراغ القيمي والمؤسساتي الهيكلي المتاح فوق مستوى الدولة، بل على ملء هذا الفراغ بقيم العمل الجماعي، بما في ذلك عنصرا التفويض والمركزية، من خلال مركزية وتفويض القرار الجماعي للمفوضية الأوروبية، كمؤسسة فوق مستوى الدولة وذات قوة سببية وتأثير أقوى من الأفعال الفردية للدول الأوروبية منفردة. تلك ملاحظة رأيناها في واقع التفاوض، من خلال التأثير الأقوى لتحريك أدوات التفاوض القيمية والمادية بشكلٍ جماعي، والوصول إلى نتائج لم تكن لتصل إليها الدول الأوروبية في حالة تفاوضها تفاوضًا فرديًا مع دول المجلس. أما على الجانب الآخر من الطاولة فقيم العمل الجماعي كانت غائبةً إلى حدٍ بعيد، وذلك لعدم قدرة دول المجلس على ملاحظة المساحة الهيكلية للعمل الجماعي فوق مستوى الدولة، بل لربط كل دولة من تلك الدول هويتها مباشرة بالمجتمع الدولي، من خلال «السيادة الوطنية» التي تعتبر واحدةً من أهم المبادئ القيمية لهيكل المجتمع الدولي.

بالعودة إلى العلاقة بين المستويات المفاهيمية الثلاثة المذكورة في المبحث الأول من هذه الدراسة: أي العلاقة بين مستوى عناصر العمل الجماعي والمساحة الهيكلية اللازمة لها، ومحدّدات فعل الدولة، والسياسات الناتجة من ربط المستويين السابقين، التي وُصفت سابقًا كمعايير لتقويم مدى اتساق المعاني الهيكلية ومحدّدات فعل الدولة، يمكن تتبع تلك العلاقة بسهولة في الحالة الأوروبية، فإذا أخذنا معيار أو سياسة التفاوض الجماعي التي اقترحها مصطفى منجود، كأحد معايير الحد الأدنى للعمل الجماعي بين الدول الإسلامية، كما ذكرنا سابقًا، إذا أخذنا هذا المعيار نقطةَ انطلاق يمكن الاستدلال على تحريك محدّدات فعل الدولة الأوروبية من ناحية الأبعاد الهيكلية للإقليم الأوروبي، فالهوية مرتبطة بالقيام بالدور الاجتماعي الهيكلي الذي يمكن وصفه بـ «عضو في الاتحاد الاوروبي»، الأمر الذي يشير إلى اتساق الهوية مع البعد العلاقاتي الهيكلي الأوروبي، بينما يتضح دور الأبعاد الهيكلية الأخرى في ضبط حركة القيام بهذا الدور، من خلال إعادة توصيف المصلحة وإرشاد السلوك إلى كيفية الاضطلاع بهذا الدور، وأثر ذلك في التفاعل القيمي والمادي بين «أعضاء الاتحاد الأوروبي». يتضح من هذا المثال الخاص بمعيار التفاوض الجماعي، إذًا، وجود عناصر العمل الجماعي وعلاقتها الوثيقة بمحدّدات فعل الدولة. بالطبع، ما يوفر السهولة النسبية في الحالة الأوروبية هو اتساق الهيكل الأوروبي الإقليمي إلى حدٍ بعيدٍ مع الهيكل الدولي، أي إن اتساق البعد القيمي للهيكلين يسمح للدولة بإدارة هويتها، من خلال القيام بالدور الاجتماعي الهيكلي الإقليمي «عضو في الاتحاد الأوروبي» بالتناغم مع القيام بدور «عضو في المجتمع الدولي». هذه السهولة النسبية لا تعني عدم الحاجة إلى تقسيم فراغ ما فوق الدولة إلى مستويات وتقويم مسارات الحركة الخارجية للدولة بناءً على هذا التقسيم، ففي حالة الأمة الإسلامية التي قد يظهر التوتر والنزاع القيمي والمادي عند محاولة إدارة هوية الدولة من خلال القيام بدور «عضو في الأمة الإسلامية» مع الحفاظ على حدٍّ أدنى من الاتساق مع الدور الاجتماعي في المستوى الدولي «عضو في المجتمع الدولي» تكون الحاجة إلى مثل هذا التقسيم أكثر وضوحًا لتقويم مسارات الحركة الخارجية للدولة طبقًا لهذا التقسيم.

ثالثًا: إسلامي وبنيوي وليبرالي وواقعي

إذًا، طبقًا لتقسيم مستويات التحليل المقترح في هذه الدراسة، والخاص بإضافة مستوى الأمة الإسلامية بين مستوى الدولة والمستوى الدولي، نستطيع فهم مسارات الحكومات الإسلامية في التنظيم الدولي المعاصر وتوقعها، من خلال تخصيص محدّدات فعل الدولة بين المستويات المختلفة، فعند التفاعل في مستوى الأمة الإسلامية قد تكون الهوية قابلة للتركيب والبناء القيمي، لأن العلاقة في هذا المستوى بين أعضاء الأمة الإسلامية يفترض أن تتسم بالتركيب الجماعي، وبإنتاج وإعادة إنتاج المعاني الإسلامية الضابطة للبعد العلاقاتي والمادي بين أعضاء الأمة الإسلامية، وهذا ينتج منه بالضرورة إعادة تعريف المصلحة وإرشاد السلوك، طبقًا لهذا التعريف. أما على المستوى الدولي، فإن تركيب الهوية يكون في أضيق الحدود حيث لا يتعدى نطاق التغيير لمحدّدات فعل الدولة والسلوك والمصلحة. تخصيص محدّدات فعل الدولة وبالضرورة المسارات المتاحة لها طبقًا لمستويات التحليل يفرض أيضًا استخدام الأطر النظرية والأدوات البحثية المناسبة لكل من تلك المستويات، من جانب الباحث ذي التوجه الإسلامي، فلا يعقل مثلًا اختيار النظرية الواقعية كإطار نظري للربط بين مستوى الدولة والمستوى التحليلي الخاص بالأمة الإسلامية، لأن هذا الإطار لا يساعد كثيرًا في فهم التغيير في محدّدات فعل الدولة لأبعد من السلوك أو اختيار النظرية الليبرالية الجديدة التي تنتهي عند إعادة تعريف المصلحة أداتيًا وليس معنويًا. بالعكس، يمكن أن تكون هذه الأطر مناسبة جدًا لفهم وتوقع مسارات الحكومات الإسلامية على المستوى الدولي، بما في ذلك الأطر البحثية المناسبة لها مثل نظرية الاختيار العقلاني وحتى الأدوات البحثية مثل أدوات البحث الكمي كالإحصاء ذي القوة البحثية الواضحة في الكشف عن التغير الموقت في أنماط السلوك. بالعودة إلى المستوى التحليلي للأمة الإسلامية قد تكون الأطر والأدوات البحثية الخاصة بالكشف عن عمليات تركيب المعاني، والكشف عن الروابط بين الثقافة والهوية مناسبة أكثر لهذا المستوى، مثل إطار التفاعل الرمزي التبادلي، وأدوات الاستدماج، وتحليل الخطاب.

على الرغم من الاعتماد الواضح على الالتزام القيمي الإسلامي للباحث، إلا أن تخصيص نقطة انطلاق أمبيريقية تعتمد على ملاحظة السياسات والمعايير

السلوكية ومراقبتها، وهي: حرية الحركة والتنقل بين الوحدات الإسلامية، وإلزامية التفاوض وإبرام الاتفاقات بشكل جماعي، إضافة إلى تطور نظام وآلية للدفاع المشترك بين تلك الوحدات، يضمن عبور هذا الالتزام القيمي بنقطة تقويم واقعي لمسارات الحركة الخارجية للإسلاميين في التنظيم الدولي المعاصر، إذ يشير التطور في هذه المؤشرات إلى تحول في الثقافة الإقليمية نحو تطور عناصر العمل الجماعي المعنوية والمؤسساتية التي تؤثر بدورها تأثيرًا تركيبيًا وسببيًا في محدّدات فعل الدولة من هوية ومصلحة وسلوك. إلا أن تلك التأثيرات السببية والتركيبية في اختيارات صانعي القرار، تحتاج في المقابل إلى مساحة تحليلية أو مستوى تحليل شبه مستقل، يسمح باتباع تلك العلاقات من دون حذف التأثيرات القيمية والمادية للمستوى الدولي.

خلاصة

لعلنا لم نقدم في هذه الدراسة إجابة شافية عن السؤال: «هل تسمح المساحة التنظيمية لمستوى ما فوق الدولة أي مستوى التنظيم الدولي المعاصر بتطور مفهوم للأمة مقبول نصًا، فقهًا، وتاريخًا؟» إلا أننا قدمنا إطارًا وجوديًا ونظريًا، إضافة إلى معايير واضحة للإجابة عن هذا السؤال، أي إننا عرضنا أرضية بحثية قادرة على خدمة البحوث المهتمة بالإجابة عن هذا السؤال من خلال تقديم، أولًا، مفهوم تشغيلي للأمة الإسلامية طبقًا لعناصر العمل الجماعي المعنوي والمؤسساتي، وهذه العناصر تتبلور بدورها في ثقافة مشتركة وعلاقات وأدوار اجتماعية، بدلًا من معاملتها كهوية عابرة الحدود يصعب تشغيلها مفاهيميًا وبحثيًا. ثانيًا، تقديم الدولة كفاعل بمحدّدات فعل واضحة: سلوك، مصلحة، وهوية. ثالثًا، إعادة تقديم «مستويات التحليل» كخريطة وجودية، أي خريطة لموضع الكيانات والعلاقات بينها، بدلًا من استخدامها كأداة بحثية «بريئة معرفيًا». رابعًا، إعادة توصيف هياكل التنظيم الدولي المعاصر، طبقًا لتوصيفات عامة مستقاة من العلوم الاجتماعية بشكل عام، الأمر الذي يتيح المحافظة على اتصال عابر المستويات المختلفة (الدولة، الأمة الإسلامية، النظام الدولي) وفي الوقت نفسه معبر عن كل مستوى، طبقًا لخصائص كل مستوى ومحدّداته، على سبيل المثال فإن البعد العلاقاتي كبعد هيكلي يكون عابرًا جميع المستويات،

لكنه في الوقت نفسه محدّد الأدوار بالأدوار والعلاقات لكل مستوى (العلاقات بين «أعضاء في الأمة الإسلامية» في مستوى الأمة الإسلامية، والعلاقات بين «أعضاء في المجتمع الدولي» في المستوى الدولي). خامسًا، تقديم نظريات العلاقات الدولية (البنيوية، الليبرالية، الواقعية) كمرآة لنطاق التغيير في محدّدات الفاعل المذكورة. فإذا ما أراد الباحث القيام بدراسة بحثية تتعلق بمسار الدولة بين «الأمة والتنظيم الدولي المعاصر» فثمة اختيار لتوضيح مدى تلك الدراسة بين سلوك الدولة ومصلحتها، أو هويتها. كما أن هناك مساحة نظرية وتحليلية لكل من «الأمة الإسلامية» و«التنظيم الدولي المعاصر» مع وجود ربطٍ بينهما من خلال مستويات التحليل. في هذا الإطار، يملك الباحث أيضًا اختيار الإطار النظري الأصلح، للربط بين محدّد فعل الدولة المختار وهيكل مستوى التحليل الأصلح للدراسة، على سبيل المثال (استخدام الإطار النظري الواقعي لربط سلوك الدولة بهيكل التنظيم الدولي، أو استخدام الإطار النظري البنيوي لربط هوية الدولة بهيكل الأمة الإسلامية).

في النهاية، يجب أن نؤكد، مرةً أخرى، الالتزام القيمي الإسلامي لباحث العلاقات الدولية. فالاختيار بالنسبة إلى الباحث هو اختيار وجودي قبل أن يكون بحثيًا. بشكلٍ مبسّطٍ، هذا الاختيار هو اختيار نقطة الانطلاق. فثمة من ينطلق من «العالم» إلى «الدين»، وفي هذه الحالة يكون الدين مؤسسةً أو قطاعًا ضمن قطاعات الحياة لا يصح «توغله» في القطاعات الأخرى، وأهمها السياسة، إذ يتضح ذلك من توصيفات مثل «المؤسسة الدينية» و«رجل الدين»... إلخ. على الجانب الآخر، هناك من ينطلق من الدين إلى العالم. في هذه الحالة يكون الدين هو المرجعية والأرضية لكل التنظيمات البشرية والاجتماعية، بما فيها التنظيمات والعلاقات الدولية. إذا كان دور صانع القرار الإسلامي هو المشاركة في بناء تلك التنظيمات والعلاقات الإقليمية والدولية، من خلال منطلق قيمي ديني يهدف إلى تحويل أو إعادة إنتاج هياكل تلك التنظيمات والعلاقات طبقًا لهذا المنطلق القيمي، فإن دور الباحث الإسلامي للعلاقات الدولية هو إعادة توصيف تلك التنظيمات والعلاقات طبقًا للمنطلق الإسلامي نفسه، بما يفتح لاختيار صانع القرار الإسلامي وحركة الدولة ذات التوجه الإسلامي آفاقًا أوسع، على الأقل نظريًا، وهذا ما حاولنا تقديمه في هذه الدراسة.

المراجع

1- العربية

ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. **سلوك المالك في تدبير الممالك.** تحقيق حامد ربيع. القاهرة: دار الشعب، 1980.

أبو زهرة، محمد. **العلاقات الدولية في الإسلام.** القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.

أبو الفضل، منى. «الأمة القطب: في السيرة والمفهوم.» الرشاد: تشرين الثاني/ نوفمبر 2006.

إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **غياث الأمم في التياث الظلم.** تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: دار الدعوة، 1979.

رضا، محمد رشيد. **الخلافة.** القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988.

الشيباني، محمد بن الحسن. **السير الكبير: شرح الإمام السرخسي.** القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، 1958.

عمر، السيد. «حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن.» **أمتي في العالم:** عدد خاص، 2004.

منجود، مصطفى. «الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام.» في: نادية محمود مصطفى. **مشروع العلاقات الدولية في الإسلام.** فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.

2- الأجنبية

Buzan, Barry. *From International to World Society?: English School Theory and the Social Structure of Globalization*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

Hollis, Martin and Steve Smith. *Explaining and Understanding International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Onuf, Nickolas. «Levels.» *European Journal of International Relations*: vol. 1, no. 1, March 1995.

Viotti, Paul and Mark V. Kauppi. *International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism, and Beyond.* Boston, MA: Longman Publishers, 1999.

Walker, R. B. J. *Inside/Outside: International Relations as Political Theory.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993.

Wendt, Alexander. *Social Theory of International Politics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999. (Cambridge Studies in International Relations)

Wight, Colin. *Agents, Structures, and International Relations: Politics as Ontology.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004. (Cambridge Studies in International Relations)

الفصل الثامن عشر

ما صلاحية دولة المدينة ونظام الخلافة الراشدة كأنموذجين لدولة إسلامية معاصرة؟

موسى محمد الباشا

في سياق تلمس تقديم إجابة موضوعية عن التساؤل الذي يدور حول مدى صلاحية وملاءمة مُسَمَّىَ «دولة المدينة» التي زُعِمَ أنَّ الرسول الخاتم أسَّسها في يثرب، ونظام «الخلافة الرَّاشدة» الذي أوْجَدَه أصحابه في إثر رحيله عن دار الفناء إلى دار البقاء، كأنموذجين من المنظور أن تستلهم منهما تيارات الإسلاميين وتقتدي بهما في سعيها إلى إقامة دولة إسلامية معاصرة، أطرح من جانبي التساؤلين الموازيين التاليين كمُدْخلين أناقش من خلالهما بعض متعلقات التساؤل الرئيس المُنوَّه به أعلاه:

أولًا: هل الإطار التنظيمي الذي أوْجَدَه الرسول الخاتم في يثرب هو كيان دولة مارس من خلالها سلطة زمنية، كما يزعم بعض عَرّابي التيارات الإسلامية السياسية؟ التساؤل يستهدف تأكيد صدقية صحة الفرضية أو زيفها.

ثانيًا: ما هو جوهر طبيعة مرجعية الشرعية (لاهوتية أم ناسوتية) التي تسنَّم بمقتضاها مَنْ نعِتوُا بصفة «الخلفاء الراشدين» سُدَّة الحكم، وأمسكوا بمقاليد أزمة السلطة، ومارسوا صلاحيات النظر والتقرير في أمور المسلمين العامة الدينية والدنيوية من جهةٍ، وهل تصلح تلك المرجعيات عينها لتكون مصادر لشرعية تؤسَّس بموجبها وتمارس وفقًا لها السلطة العامة في دولة إسلامية معاصرة من جهةٍ أخرى؟

التزامًا وتقيدًا بأساسيات البحث العلمي سأعَوِّل في إعداد مشمولات متني محورَي هذا البحث على توظيف المنهجين التاريخي والتحليلي عند تلمس تقديم إجابات موضوعية عن التساؤلين المُدْخلين المُنوَّه بهما أعلاه. ووفقًا لهذا السياق، سأستهل المحور الأول من البحث بمحاولة عرض وتحليل رؤية بعض عَرّابي التيارات السياسية الإسلامية التي تنعتُ الكيان الذي أوجده الرسول الخاتم في يثرب بمُسَمَّى دولة. أمَّا في المحور الثاني من البحث فسأسعى إلى التعريف بماهية طبيعة مرجعيات الشرعية التي بمقتضاها أُسّس مُسَمَّى دولة الخلافة

الرَّاشدة، ثم أُحلّل بعدئذٍ محصلات المحورين في محاولة للتقرير في صلاحية أو عدم صلاحية مسمى دولة المدينة ونظام الخلافة الرَّاشدة كأنموذجين مرجعيين تتمثلهما وتقتدي بهما تيارات الإسلاميين في سعيها إلى تأسيس دولة إسلامية معاصرة وذلك وفقًا للنسق التالي:

أولًا: ما طبيعة الكيان الذي أوْجَدَه الرسول الخاتم في يثرب؟

سأعرض، في فقرات مباحث هذا المحور، على سبيل النمذجة، لأطروحات بعض عرابي التيارات السياسية الإسلامية التي تضفي صفة سياسية على الكيان التنظيمي الذي أوْجَدَه الرسول الخاتم في يثرب، وتنعته بمُسَمَّىَ «دولة المدينة»، وتطلق هذا النعت عليه في غير تحفظ.

1- أطروحات بعض المفكرين السياسيين الإسلاميين التي تصف الكيان الذي أوجده الرسول الخاتم في يثرب بالدولة

يتخذ بعض المفكرين السياسيين الإسلاميين من فرضية إقامة الرسول الخاتم دولة في يثرب سابقة سياسية تاريخية، إذ تمثل لديهم سُنَّة نبوية عملية، وقاعدة شرعية يؤسسون عليها دعواهم بوجوب إقامة دولة دينية إسلامية، في آننا المعاصر، اقتداء «بما يعتقدون» أنه منهاجٌ عملي للرسول الخاتم. وفقًا لهذا السياق يزعم هؤلاء المنظرون أن بيعتي العقبة تمثلان المرجعية العقدية التي أُنْشِئ بمقتضاها ما يسمونه دولة المدينة، فعلى سبيل النمذجة يقول فاروق النبّهان: «وضعت البيعة التي تمت بين الرسول الكريم والأنصار في العقبة حجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية، لأن هذه البيعة عبَّرَتْ عن العقد والاتفاق الذي أبرم بين الرسول ومَنْ أسلم من سكان يثرب على إقامة المجتمع الإسلامي»[1]. ويأخذ محمد ضياء الدين الرَّيس بالزعم ذاته بقوله: «... والواقع أن هاتين البيعتين - العقد الذي حدث هنا مرتين عند العقبة - وقامت على أساسه الدولة الإسلامية هو

(1) محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، ص 86-85.

عقد تاريخي»[2]. ويؤكد أحمد إبراهيم الشريف أيضًا ادعاء إقامة الرسول الخاتم دولة في المدينة (يثرب) بقوله: «وكان نظام الدولة التي أقامها النبي في المدينة من نوع أصيل، إذ يجمع بين الشورى والحكم المطلق»[3]، ويَنْحو محمد سليم العوّا المَنْحَى ذاته ويزعم «أن مجموع المسلمين في مكة لم يشكل مجتمعًا سياسيًا، وأن قيادتهم لم تكن تمارس رئاسة سياسية... تطورت الجماعة المسلمة بالهجرة والاستقرار في المدينة إلى مجتمع سياسي يمارس فيه الرسول (ص) السلطة السياسية، فنشأت بذلك أول دولة إسلامية»[4]. في سياق تأكيد فرضية إقامة الرسول الخاتم دولة في المدينة (يثرب) يدّعي بعض عرابي التيارات السياسية الإسلامية أن صحيفة الموادعة التي كتبها الرسول الخاتم لتنظم علاقات أهل يثرب تعدّ في منزلة أول ميثاق للحقوق السياسية أو برنامج سياسي للحكم في يثرب[5]، بل وصفها بعضهم بالدستور. فعلى سبيل النمذجة يقول أحمد إبراهيم الشريف: «وضع النبي (ص) دستورًا لتنظيم الحياة العامة في المدينة يثرب وقد عُرِف هذا الدستور بالصحيفة»[6]. يذهب محمد سليم العوّا إلى أبعد من ذلك إذ يصف الرسول الخاتم برئيس الدولة[7].

إن السبيل الموضوعي إلى قبول هذه المزاعم أو رفضها يكون في النظر في نصوص تلك الوثائق التي تمثل المرجعيات الخطية والشواهد التي بُنيت عليها تلك الفرضية، وفي تحليل مضامينها بغية الوصول إلى قرائن موضوعية يمكن في ضوئها تقرير صدقية تلك الفرضية أو بهتانها، وبناء عليه، سأحاول مناقشة هذه الفرضية وفقًا للسياقات التالية:

أولها، سياق سلوكي اجتماعي أتناول من خلاله دراسة موقف التقاليد

---

(2) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1966)، ص 19-20.

(3) أحمد إبراهيم الشريف، **دولة الرسول في المدينة** (الكويت: دار البيان، 1972)، ص 82.

(4) محمد سليم العوَّا، **النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ط 6 (القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1983)، ص 49.

(5) النبهان، ص 87.

(6) الشريف، ص 89، والعوَّا، ص 53-59.

(7) العوَّا، ص 61.

والأعراف والعادات القبائلية العربية السائدة قبل انتشار الإسلام في بلاد العرب من الطريد أو اللاجئ المُجار. وثانيها، سياق وظيفي أبحث من خلاله عن الصِّفة السياسية للرسول الخاتم، وذلك بإعمال النظر بحثًا عن المهمات السياسية من بين الوظائف ومجمل التكليفات الرَّبانية للرسول، وسأستند في هذا إلى قراءة وظيفية للنصوص القرآنية. وثالثها، سياق وثائقي تاريخي أتناول من خلاله تحليل مضامين متون الوثائق (موثقًا بيعتي العقبة وصحيفة الموادعة) التي زُعم أنها تمثل الأساس القانوني الذي بمقتضاه أنشئ مُسَمَّى دولة المدينة، والغرض تأكيد صدقية ماهيتها العقدية وطبيعتها القانونية الدستورية أو دحضهما، وإليكم بيان ذلك وفقًا للنسق التالي:

أ- مقام الرسول الخاتم بين زعماء قبائل الأنصار في يثرب

ذكر بعض مدونات السيرة التي أرّخت للعرب في جاهليتهم وإسلامهم واقعة مضمونها أن حاضرة يثرب قبل هجرة الرسول إليها كانت تقطنها قبائل مُتَهَوِّدَة من بينهم بنو قينقاع وبنو قريظة وبنو النظير (وغيرهم)، وهي بطون لقبائل عِبْرِية من أسباط بني إسرائيل استوطنت هذه الواحة بعد نزوحها إليها في إثر تخريب العماليق بلادهم[8]. أقام اليهود الحصون والآطام لتحميهم من غارات البدو. وسكنت مع اليهود قبيلتا الخزرج والأوس العربيتان الوثنيتان المهاجرتان من اليمن في إثر انهيار سَدِّ مأرب[9]. لم تكن علاقة الخزرج بالأوس تتسم بالحَمِيمِية، لذلك قيل إن كلًا منهما كانت تستقوي على الأخرى بحلفائها من اليهود. ويُعَدّ يوم بعاث الذي اقتتلت فيه القبيلتان (خمسة أعوام قبل هجرة الرسول إلى يثرب) من أشهر الوقائع بينهما. ويُعَرِّفنا أحمد إبراهيم الشريف بالأوضاع الاجتماعية في يثرب قبل هجرة الرسول إليها فيقول: «إنَّ التجانس في السكان لم يكن موجودًا بها، فسكانها عرب ويهود، لم يسد الوئام بينهم... ثم إن العرب كانوا متعادين متحاربين... وكذلك لم يكن الوئام سائدًا بين اليهود أنفسهم، فكانت قبائلهم مُتلادة متنافرة مما جعل بعضهم يحالف الأوس

(8) الشريف، ص 76.

(9) المصدر نفسه، ص 77.

والبعض الآخر يحالف الخزرج»[10]. هكذا كانت تلك الكيانات الاجتماعية تعيش تحت مظلات قبائلية في استقلالية عن غيرها. فكل قبيلة تنشر نفوذها على ربعها وتذود عن حوضها، فهو مَوْطنها الذي ارتبط مصيرها به حيث تنتسب إليه مثلما يُنسب إليها. والحال هكذا، يمكن القول لم يكن هنالك في يثرب وقتئذ كيان سياسي واحد يتمتع بوحدة الإقليم تظلله سلطة إدارة واحدة. يقول الشريف في وصف واقع يثرب وقتذاك: «لم تحظ يثرب بأي نوع من الاستقرار ... كما أنّها لم تحظ بأي نوع من التنظيم في شؤون الحكم والإدارة، وكانت تجري على النظام القبائلي في البادية، بل إنها لم تحظ بالترابط الشديد الذي كان موجودًا في القبائل البدوية»[11]. تأسيسًا على ما تقدَّم بيانه، يمكن استنتاج السمات التالية كخصائص تمَيز بها الواقع الاجتماعي والسياسي لحاضرة يثرب وقتذاك:

أولًا: كانت حاضرة يثرب تسكنها قبائل عدة تتعايش تحت المظلات القبائلية في استقلالية وعزلة عن غيرها، باستثناء التداخلات الغرضية التي تفرضها الضرورات الحياتية.

ثانيًا: لم تشهد يثرب وحدة إقليمية بين ربوع القبائل المستوطنة، بل أُلِفتْ كيانات متعددة ذات استقلالية تمثل القبيلة محورها الرئيس.

ثالثًا: كنتيجة حتمية للنزعة الاستقلالية للقبائل لم تخضع الكيانات المجتمعية القبائلية لسلطة سياسية مركزية واحدة، بل كل كيان قبلي يخضع لِمَا تعارف عليه أبناؤه من أعراف وتقاليد وعادات، ومن ثمَّ يمكن القول إن الكيانات القبائلية لا تخضع لسلطان بعضها إلا غلبةً وقهرًا، أو وفاءً لميثاق أو عهد استوثقت فيه لحليف. فكان عماد الحياة الاجتماعية في يثرب يقوم على عصبية القبيلة. هكذا كان حال الحياة الاجتماعية قبل هجرة الرسول إلى يثرب وظلَّ كما هو بعد وفاته. بقيت تلك القبائل مُعْتدَّة بأنسابها، فخورة بانتماءاتها إلى عصبياتها، على الرغم من وحدة العقيدة التي تحققت بفضل دين الإسلام الذي مَثَّل الرسول مرجعيته الدينية. لعلَّ من العوامل التي ساعدت في إبقاء الحال الاجتماعي في يثرب

---

(10) المصدر نفسه، ص 78.

(11) المصدر نفسه، ص 78-80.

وغيرها من حواضر العرب وبواديهم كما كانت عليه قبل انبلاج فجر الإسلام، أن مقصد الدعوة الدينية الإسلامية كان يتمحور على هدف توحيد الديان وتحرير العقول من هيمنة المعتقدات الوثنية، لا على تغيير البُنيات المجتمعية في سياقاتها السياسية والاجتماعية والعرفية، باستثناء ما تعلق بمَذموم العادات كوأد الإناث وما شابه ذلك؛ إذ لم يطرأ انقلاب وتحول جذري على سياقات العلاقات المجتمعية، ولا سيما السياسية منها، لأن الزعامة القبلية بقيت في كل رَبْع خاضعة، منفذة لأحكام الأعراف والتقاليد والعادات المتوارثة، خلفًا عن سلف. والحال هكذا، فالرسول اللاجئ طريد قومه، المُجار من مسلمي قبيلتي الأوس والخزرج، لم يكن منظورًا عقلًا أنْ يصبح رئيسًا يتقلد صولجان السلطة ويلتحف عباءة الزعامة السياسية عليهم، ولا سيما أنه لم تكن تؤازره حينئذٍ عصبية ذات شوكة قاهرة[12]. بناء عليه، ووفقًا لمعطيات الواقع الاجتماعي القبائلي السائد وقتئذٍ في يثرب، وارتكازًا على أحكام ناموس عصبية القبيلة الذي لا كينونة للرئاسة إلا به، كما أخبر بذلك عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته «اعلم أنَّ كل حي أو بطن من القبائل، وإنْ كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، فيهم أيضًا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحامًا من النسب العام لهم مثل عشير واحد، أو أهل بيت واحد... ولمَّا كانت الرئاسة إنَّما تكون بالغلب، وجب أنْ تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها، فإذا وجب ذلك تعَين أن الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم». ويستطرد ابن خلدون في التعريف بناموس العصبية الذي لا تأتي الرئاسة إلا به «أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه، فلا بد في الرئاسة على

---

(12) في خبر خلع قريش الرسول عندما غادر مكة إلى الطائف متلمسًا الحماية والدعاية لدينه، ذكر صاحب السيرة الحلبية واقعة دخول الرسول مكة مجارًا «ذكر أنه أقام بنخلة أيامًا بعد أنْ أقام بالطائف عشرة أيام وشهرًا لا يدع أحدًا من أشرافهم... إلا جاء إليه وكلّمه فلم يجبه أحد، فلما أراد دخول مكة قال له زيد بن حارثة: «كيف تدخل عليهم أي (قريش) وهم قد أخرجوك... وخرجت تستنصر فلم تنصر؟». فقال، أي الرسول: «يا زيد إن الله جاعل لما ترى فرجًا ومخرجًا...». فبعث إلى الأخنس بن شريق... ليجيره فقال: «أنا حليف والحليف لا يُجير...». فبعث إلى المطعم بن عدي يقول له إني داخل مكة في جوارك فأجاره، فدخل الرسول مكة وطاف بالبيت وصلى عنده ثم انصرف إلى منزله». لمزيد من التفصيلات، انظر: نور الدين علي بن إبراهيم الحلبي، السيرة الحلبية النبوية: **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون**، شرحها وضبطها وعلق عليها محمد التونجي (دمشق: دار المعرفة، 1989)، ص 62.

القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأنَّ كل عصبية منهم إذا أحست بغلبة عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع، والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب، إنَّما هو ملصق لزيق، وغاية التعصب له بالولاء والحلف، وذلك لا يوجب له غلبًا عليهم البتة... فكيف له الرئاسة»[13].

ورد أيضًا في مدونات التاريخ العربي التي وثّقت وقائع سيرورات صدر الإسلام، كيف أن زعماء قبيلتي الأوس والخزرج كانوا محل مشورة الرسول، مثلما ورد كيف تناحرتا وتنازعتا على ولاية أمر المسلمين في ما بينهما من جهةٍ، وبين زعماء نخبة مُهاجري عشائر قريش بعد وفاته، في مُنتدَى (سقيفة) بني ساعدة من جهةٍ أخرى[14].

خلاصة القول، بقيت زعامة القبيلة محلًا للتبجيل والطاعة بين قبيلها، كما بقي المقام السامي والتقدير العالي الذي كانت تكنه زعامات القبائل وقبيلها للنبي، بصفته رسول العناية الإلهية ومرجعًا دينيًا ومرشدًا روحيًا، وليس لكونه زعيمًا سياسيًا ورئيس دولة، كما يزعم بعض عَرَّابي التيارات السياسية الإسلامية المُنوَّه بهم آنفًا.

بعد هذا التعريف الوجيز بموقف التقاليد والعادات والأعراف القبائلية العربية من الطريد المُجار سأحاول في الفقرة التالية البحث في طبيعة النزعات

---

(13) ينفي ابن خلدون إمكان صيرورة المُجَار أو الحليف زعيمًا لقبيلة بدوية لمنافاة ذلك أحكام ناموس عصبية القبيلة، بقوله: «اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضًا عصبيات أخرى... الرّياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل... ولمّا كانت الرّياسة تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصبيات وتتم الرّياسة لأهلها فإذا وجب ذلك تعين أنّ الرّياسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص أهل الغلب...». (ص 93). يستطرد ابن خلدون: «الرّياسة لا تكون إلا بالغلب والغلب إنّما تكون بالعصبية كما قدمناه فلا بدّ في الرّياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة... والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم... وذلك لا يجيب له غلبًا البتة... فكيف له الرّياسة». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (الإسكندرية: دار ابن خلدون، [د. ت.])، المقدمة السادسة، الفصل الحادي عشر، ص 93.

(14) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير بالطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 10 ج، ذخائر العرب؛ 30 (القاهرة: دار المعارف، 1960-1968)، ج 3، ص 220-221، <http://ia700303.us.archive.org/26/items/waq0095/trm04.pdf>.

السلطوية السياسية (إنْ وُجِدَتْ) في سلوك الرسول ومِنْ ثمَّ التعرف إليها، وذلك من خلال النظر في علاقاته العامة بمحيطه المجتمعي القرشي المكي، منذ بداية الإسْرَار بالدعوة إلى توحيد الديان لخاصته من بني هاشم، مرورًا بطور صَدْحِه برسالته لعشيرته القرشية، وانتهاءً بإشهاره دعوته وآذانه جهرًا بها بين قبائل العرب والناس كافة (إنْ أسلموا)، وفقًا للنسق التالي.

ب- سلوك الرسول الخاتم قبل الهجرة إلى يثرب وبعدها

منذ إسراره بدعوته إلى عشيرته إلى حين صدحه بها لقريش، ومن بَعْدُ للناس عمومًا، لم يُلبس دعوته الدينية غرضًا دنيويًا، إذ كان همه أنْ يُبَلِّغ رسالة ربه التوحيدية، فالرسول لم يقدِّم نفسه إلا كونه رسولًا من ربِّهِ وعبدًا له، ولم يَدَّع الملائكية ولا المُلوكية مثلما لم يسأل الناس أجرًا أو جزءًا نظير الإرشاد والتذكير والتبشير والإنذار، إذ لم تكن غايته الرسالية جمع مال أو ابتغاء جاه أو سلطان[15]. أخبرتنا مدونات التاريخ الإسلامي أن قريش حاولت ثنيه وصرفه عن غايته بإغداق المال عليه، وعقد لواء السلطان له عليها فردها بقوله «والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه»[16]. وقوله: «ما جئت بما جئت به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم، ولكن الله بعثني إليكم رسولًا... وأمرني أنْ أكون لكم بشيرًا ونذيرًا ... فإنْ تقبلوا مني ما جئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة، وإنْ تردوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم»[17].

---

(15) في سياق أن الرسول ما كان يرمي من وراء عرضه نفسه على القبائل في مواسم العرب إلا تبليغ رسالته الدينية أورد اليعقوبي حديثًا للرسول يؤكد ذلك: «اجترأت قريش على رسول الله بعد موت أبي طالب وطمعت فيه وهموا به مرة بعد مرة... كان الرسول يعرض نفسه على قبائل العرب في كل موسم ويكلم شريف كل قوم لا يسألهم إلا أنْ يأووه ويمنعوه، ويقول إنما أريد أنْ تمنعوني مما يراد بي من القتل حتى أبلغ رسالات ربّي فلم يقبله أحد». انظر: أحمد بن أبي يعقوب باليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، 2 ج (بيروت: دار صادر، 1960)، ج 2، ص 36.

(16) انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، حقّق أصوله ووثّق نصوصها وكتب مقدمتها وضبط ألفاظها ووضع فهارسها طه عبد الرؤوف سعد، 6 ج (بيروت: دار الجيل، 1991)، ج 1، ص 272.

(17) ذكر علي برهان الدين صاحب السيرة الحلبية في هذا السياق: «قال عتبة بن ربيعة موفد قريش مخاطبًا النبي: «يا ابن أخي إنْ كنت تريد بما جئت به من هذا الأمر مالًا جمعنا من أموالنا حتى =

إن الرسول عندما أجابه نفر من الأوس والخزرج ودخلوا دين الإسلام وبايعوه على التمسك بالعروة الوثقى، ما بايعهم الرسول في العقبة على أنْ يكون ملكًا عليهم ولا سلطانًا، وإنَّما بايعهم على ألا يشركوا بالله شيئًا ولا يسرقوا ولا يزنوا[18]. وعندما تجاوز تحرش قريش وكيدها الأذى المعنوي إلى الضُرِّ المادي والتصفية الجسدية، تسلل على حين غفلة من عيون قريش ضاربًا في أرض الله مهاجرًا بدينه إلى يثرب، بغية نشر دعوة التوحيد استجابة لأمر الديان، لا غازيًا فاتحًا طالبًا لجاه أو سلطان. في يثرب تجلى زهد الرسول في متاع الدنيا (جاهها وسلطانها)، في حسن مخالقته صحبة من المهاجرين والأنصار من حيث مقاسمتهم زهيد الزّاد، ومشاركتهم مشاق العمل، ومواجهة المخاطر طوال سيروراتهم الجهادية ومكابدتهم وقتالهم الملحدين الكافرين بالدعوة والمنكرين لها. كان ذلك دَيْدَنه وسلوكه طوال حياته حتى توفاه ربه، فأنسل عن الدنيا فقيرًا مُعْدَمًا لم يخلِّف وراءه من حطام الدنيا مالًا ولا تاجًا ولا صولجان، مثله مثل من خَلا قبله من الرسل الذين استجابوا لأمر ربّهم فزهدوا بما في الدنيا من شنئان ورغبوا في ما في الآخرة من رضوان[19]. مِمَّا تقدّم تبين لنا أن السيرة السلوكية للرسول جاءت خالية من أي مؤشرات أو قرائن تدل على وجود نزعات أو ميول سياسية سلطوية تسم سلوك الرسول. لكن على الرغم من ذلك، تزعم التيارات السياسية الإسلامية أن النبي كان زعيمًا سياسيًا ورئيس دولة إلى جانب كونه داعية لرسالة دين الإسلام. سأحاول في مطالب المبحث التالي التحقق من صدقية موثوقية هذا الزعم، من خلال البحث عن الوظائف السياسية، من بين المهمات والتكاليف الربّانية التي بُعث الرسول من أجل القيام بها، مستندًا إلى قراءة وظيفية لبعض النصوص القرآنية المتعلقة بالمهمات الرِّسالية، بشيء من التفصيل الموجز.

= تكون أكثرنا مَالًا وإنْ كنت تريد شرفًا سوَّدْناك علينا حتى لا نقطع أمرًا دونك، وإنْ كنت تريد ملكًا ملكناك علينا». انظر: الحلبي، ص 487.

(18) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 161، وابن هشام، ص 324ـ325، وج 2، ص 41.

(19) انظر: طه حسين، الفتنة الكبرى، 2 ج (القاهرة: دار المعارف، 1951)، ج 1، ص 13، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، 4 ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ج 4، ص 476.

ج- المهمات الوظيفية للرسول الخاتم من منظور قرآني

القرآن هو الوحي المسطور يمثل المرجعية والأساس العُمْدَة الجامع لتعاليم الرسالة الخاتمة، فالقرآن مثلما عَرَّف بمبادئ الرِّسالة الإسلامية عَرَّف أيضًا بالمهمات والتكليفات الربّانية التي ما بعث الرسول الخاتم إلا للقيام على إنفاذها، وإلا ما استجاب لأمر ربّه وما بلغ رسالته. ويتمثل بعض المهمات الرسولية في ما سيأتي بيانه على سبيل النمذجة:

- **مهمة الدعوة إلى توحيد الذات العلية:** إن الدعوة إلى توحيد الديان وعدم الشرك به تعتبر المحور الرئيس في سياق التكليفات الرَّبانية التي بُعث الرسول الخاتم من أجل إنفاذها. قال تعالى ﴿**وَاعْبُدُوا اللَّـهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا**﴾[20]. وقوله تعالى ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّـهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا**﴾[21] تبين هذه النصوص القرآنية، على سبيل النمذجة، بجلاء الوظيفة الدعَوية في سياق التكليفات الربّانية للرسول.

- **مهمة التبشير والإنذار:** إن مهمة التبشير والإنذار تكلفة ربَّانية نهض بها جميع الرسل، وهي تكليف عام لم يُخصّ بها رسلٌ دون غيرهم، وبيّن الديان ذلك بقوله ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّـهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ**﴾[22]. قرن الديان مهمة التبشير بتكليف الإنذار، ذلك لتلازم عاقبتي التبشير (الخير) والإنذار (الشر). ووفقًا لهذا السياق كلّف الله رسوله أن يبشر المؤمنين بحسن المآب، كما ينذر المكذبين الكافرين بسوء العاقبة جزاءً، وفاقًا لتكذيبهم الحقّ لمّا جاءهم. وخاطب الديان رسوله مبينًا له مهمته الترغيبية الترهيبية ﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ**﴾[23]. وقوله تعالى ﴿**وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا**﴾[24].

- **مهمة الشهادة على العباد:** أوضح الديان مهمة الشهادة بجلاء في مخاطبته

(20) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 36.
(21) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 64.
(22) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 213.
(23) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 119.
(24) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية 105.

الرسول بقوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾[25]. وقوله تعالى ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَـٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾[26].

- مهمة الإعلام والإبلاغ: بيّن الديان ذلك بقوله ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾[27]، وقوله تعالى أيضًا في السياق ذاته ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾[28].

- مهمة التذكير: تجسدت مهمة التذكير في قوله تعالى ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾[29]، وقوله تعالى ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾[30].

- مهمة التبيين والتعليم: إن تبيان ما خفي وأشكل فهمه وغمضت دلالته من أحكام الآيات القرآنية من جهةٍ، وإيضاح كيفيات أداء طقوس الشعائر الدينية من جهةٍ أخرى، هما من مهمات الرسول التبيينية والتعليمية. أفصح الديان عن ذلك بقوله ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[31]، وقوله تعالى ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[32]. قال تعالى في بيان المَهَمَّة التعليمية للرسول ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[33]. قال تعالى في وصف الرسول بالمُعَلِّم ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّـهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[34].

---

(25) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية 45.

(26) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 41.

(27) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية 40.

(28) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية 48.

(29) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآية 21.

(30) المصدر نفسه، «سورة الأعلى،» الآية 9.

(31) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية 44.

(32) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية 64.

(33) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 151.

(34) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 164.

من خلال هذه القراءة الوظيفية لبعض آيات الذكر الحكيم لم أقف على أي إشارة صريحة أو قرينة ضمنية تفيد بوجود وظيفة سياسية تتعلق بشؤون الحكم والسياسة كلف بها الرسول، لا من قريب ولا من بعيد. فإذا كان الديان قد كلَّف الرسول أيَ مهمة سياسية لبَيّن ذلك للعباد في نصّ قطعي الدلالة، كما فعل في أمر التكليفات الرِّسالية المُنوَّه بها أعلاه. ذلك احترازًا ودفعًا ونفيًا لأي شُبهة من شأنها إلصاق صفة السلطان بالنبي، ولا سيما أن له تأثيرًا روحيًا في المسلمين يفوق ما لزعماء قبائلهم وسادتها من سلطان ومن نفوذ زمني.

حري بالإشارة هنا أن الديان أفصح صراحة عن المهمات السياسية لبعض رُسُلِهِ، وبيّن بصريح النصِّ ما لهم من سلطان زمني دنيوي على أقوامهم، إلى جانب ما لهم من نفوذ روحي ديني، كالنبيين داوود وسليمان على سبيل النمذجة، وذلك منعًا لمناكفة أهل الشوكة من المتنفذين بين أقوامهم من بني إسرائيل ومنازعتهم أمر الحاكمية. فإذا كانت للرسول صفة سياسية، كما تزعم التيارات السياسية الإسلامية، لِمَ أغفل الديان الإشارة إليها صراحة، مثلما أشار إلى غيرها من المهمات؟ فإذا تجاوزنا هذه القراءة الوظيفية المُوُجَزة لبعض متون النصوص القرآنية إلى النظر في متون المَقوُلات المنسوبة إليه، في سياق بحثنا عن المهمات السياسية للرسول، لوجدنا أن الرسول أشار صراحة إلى المهمات السياسية السلطانية لبعض أهل الملك من الرسل والأنبياء كقوله «إن بني إسرائيل كانت تسوسهم الرسل»[35]. وفي مقولته هذه إشارة تقريرية إلى قوله تعالى في حقِّ أنبيائه ورسله إلى بني إسرائيل ﴿**أُولَـئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ**﴾[36].

أمّا في ما يتعلق بما زُعِمَ له من سلطان لا تكاد تقف أي قرينة تشير إلى أنه نعَت ذاته بالملك والسلطان أو الإمارة، على نقيض ذلك نجد من الشواهد والبراهين النقلية ما يُبدِّد شك المُستريب ويوطد إيمان المُسْتيقن بغربة الرسول عن الملك والسلطان، الأمر الذي ينفي أنْ تكون له مَهَمَّة سياسية قرينة بوظائفه الدينية، وما أكثر المَقوُلات التي يؤكد فيها صفته الرِّسالية الدينية كإقراره

(35) انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح**، «باب الإمارة»، ص 17.

(36) القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية 89.

برسوليته وعبوديته للديان وولايته للمؤمنين، قناعة بما وصفه به ربّه من نعوت، من ذلك قوله: «يا أيها الناس إنّ الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم»[37]. في هذه المقوله الرسولية إشارة جلية إلى ما وصفه به الديان في سورة الأحزاب ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[38]. علاوة على أن النبي أكدّ رسوليته وعبوديته ولم يصف ذاته قط بصفة ذات دلالة سياسية أو مفهوم سلطاني يفيد الحكم والسلطان، ولا سيما وهو القائل: «لست بملك إنّما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد»[39].

أخلص مِمَّا تقدّم إلى نتيجة موضوعية مَضمونها أنه تبين من هذه القراءة الوظيفية الموجزة لكل من بعض النصوص القرآنية من جهةٍ، ومتون المَقوُلاتِ المنسوبة إليه من جهةٍ أخرى، عدم وجود أي شاهد أو قرينة يدل صراحة أو ضمنًا على كينونة تكليفاتٍ وظيفيةٍ سياسيةٍ للرسول تتعلق بممارسة السلطة والحكم وإقامة دولة وفقًا للمفهوم السياسي والقانوني الدستوري للمصطلح. إلا أنه على الرغم من ذلك، ينعت بعض قادة التيارات السياسية الإسلامية الرسول الخاتم بصفة رئيس مُسَمَّى دولة المدينة المُسْتخيَلة التي يزعمون أن بيعتي العقبة وصحيفة الموادعة تمثلان الأساس العقدي والقانوني الدستوري الذي أسّسَتْ بمقتضى أحكامه. سأحاول في فقرات المطلب الآتي النظر في طبيعة بيعتي العقبة وماهية صحيفة المُوَادَعة، وذلك من خلال النظر في مضامين كلٍ منهما، والسعي إلى الكشف عن الصِّفة العقدية والسمة القانونية الدستورية لكلٍ، وفق النسق التالي.

د- تكييف ماهية طبيعة موثقي العقبة وصحيفة الموادعة

أشار بعض عَرّابي التيارات السياسية الإسلامية صراحة إلى أن بيعتي العقبة تمثلان عقدًا اجتماعيًا ذا طبيعة قانونية دستورية نشأ بمقتضاه مُسَمَّى دولة المدينة،

---

(37) انظر: البخاري، ص 42.

(38) القرآن الكريم، «سورة الأحزاب،» الآية 6.

(39) في سياق انتفاء صفة الملوكية عن الرسول قيل إن الرسول التقى رجلًا فارتعد من هيبته فقال له الرسول: «هون عليك فلست بملك إنّما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد». انظر: الغزالي، ج 2، ص 381.

سأحاول في هذا المبحث فحص السمة العقدية لهاتين البيعتين، ثم أتبع ذلك النظر في تكييف طبيعة صحيفة المُوَادَعَة وذلك في شيء من التفصيل المُوُجَز.

2- تكييف طبيعة موثق العقبة الأول

أورد عبد الملك بن هشام في مدوّنه التاريخي السيرة النبوية رواية عن عبادة بن الصامت أنه قال: «كنا اثني عشر رجلًا بايعنا رسول الله (ص) على ألا نشرك بالله شيئًا، ولا نسرق، ولا نزني، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان نفتريه من بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف. قال (ص): فإنْ وفيتم فلكم الجنة، وإنْ غشيتم من ذلك شيئًا فأمركم إلى الله عز وجل إنْ شاء عذب وإنْ شاء غفر»[40].

هذه صيغة مَوْثِق بيعة العقبة الأولى. فإذا أعملنا النظر في مضامين متن هذا العهد (البيعة) لَتجَلَّتْ لنا جملة مُعْطيات تمثل محاور ما انصرفت إليه الإرادات المتواثقة، إليك تفصيلات ذلك وفقًا للتخريج الآتي:

أولًا: طرفا عقد البيعة: الطرف الأول المُبَايِعُ (المُوَاثِق) يتمثل باثني عشر رجلًا من قبيلتي الأوس والخزرج، أما الطرف الآخر المُبَايَع فيتمثل بشخص الرسول.

ثانيًا: محل البيعة يتمثل بالموضوعات الآتي بيانها:

- عدم الشرك بالله شيئًا، أي التزام عقيدة التوحيد.
- عدم الاعتداء على أموال الغير، أي الإقلاع عن عادة نهب وسرقة أموال الغير عدوانًا.
- التزام عدم اقتراف فاحشة الزنا.
- الإقلاع عن عادة وأد الولدان.
- الكفّ عن الافتئات والافتراء زورًا وبهتانًا على الغير.
- التزام طاعة الرسول في المعروف.

---

(40) ابن هشام، ج 2، ص 81.

ثالثًا: طبيعة الاستحقاق عن الوفاء بالالتزام: يتمثل الاستحقاق عن الوفاء بالتزام التعَهدات المُعْرَبُ عنها في متن العهد، في ثواب أخروي يتجسد في ولوج الجنة كل مَنْ صَدَق وبرَّ، بينما جزاء مَنْ أخلف صَدَفَ وبَدَّل أمره رهينٌ لإرادة مشيئة الديان، إنْ شاء عذّب وإنْ شاء غفر.

رابعًا: الجهة الضامنة الوفاء: إن الطبيعة الدينية للموثق (العهد) تجعل من الطرف المُعَاهِد المُبَايِع (الطرف الأقوى) الجهة الكافلة للوفاء بما ألزَمَتْه ذاتها، إذ إنَّ السمة الطوعية المتمثلة في المبادرة الذاتية تنفي وجود عنصر اعتباري زماني قائم له الهيمنة والوصاية المباشرة على طرفي العقد (البيعة). إن القيد على إرادة الطرف المُعَاهِد هو قيد اختياري بالأصل وليس إجباريًا، إذ إنَّ الوعد بالإقلاع عن مذموم العادات، والإذعان لأمر الرسول، مصدر التزامه هو الزُهْدُ فيها والرَّغبة في تركها، ليس خوفًا من عقاب زمني حال يصدر عن ملك ذي سلطان، بل اتقاء لعذاب أخروي مؤجل يصدر عن الديان.

هذه هي مضامين متن موثق بيعة العقبة الأولى. فإذا أخضعنا مشمولات متن هذا الموثق لمنهج التحليل القانوني، لتجلت لنا ماهية طبيعة هذا الموثق.

من حيث ماهية محل توافق إرادتي طرفي الوعد يبدو جليًا أنه ليس شيئًا ماديًا بل معطى قيمي أخلاقي يتعلق بالوعد بالتزام نهج سلوك اجتماعي حُدِّدَتْ موضوعاته في ما سيأتي بيانه:

- التزام ذو طبيعة دينية (التوحيد) يتجسد في عبادة الديان وتوحيده بعدم الشرك والإلحاد به.

- التزام ذو طبيعة تمس وتطال الذمة المالية وحقوق الغير المنقولة وذلك بعدم الاعتداء عليها. إذ تعَدّ جريرة السرقة عدوانًا على مال الغير في غير حق، لأنها تحريك لمالٍ من حرز مالكه من دون رضاه، خِلْسةً أكان ذلك أم بعلمه حيلةً أو قسرًا.

- هناك التزام ذو سمة حقوقية طبيعية تتمثل بالتعهد بصون حياة الإنسان وحمايتها، وذلك بالامتناع عن قتل النفس في غير استحقاق شرعي.

- هناك التزام برعاية حرمة العروض بعدم انتهاكها قسرًا بالاغتصاب أو استهتارًا واستغفالًا بالزنا.

- هناك وعد ذو خاصية أخلاقية يتمثل بالنزوع إلى عمل الخير (المعروف) والتناهي عن فعل الشر (المنكر).

حري بالتنويه أن الوفاء بالالتزام يقابله استحقاق لا يؤديه الطرف المُبَايَع النبي وإنَّما جهة ثالثة ليست طرفًا في العقد أصلًا (الديان). من هنا تتجلى الطبيعة الدينية والأخلاقية غير القانونية الزمنية لهذا الموثق الأخلاقي، لهذا فإن طبيعة ماهيته ينبغي أنْ تُكيف في إطار المُصَنفات الأخلاقية وليس القانونية الدستورية، ومن ثم ليس من الموضوعية الرّبط بينه وبين متعلقات السياسة والدولة.

هذا ما يمكن استنتاجه من تكييف لِمَاهِية طبيعة عهد بيعة العقبة الأولى. أمّا موثق بيعة العقبة الثانية فسيكون محور البحث في هذه الفقرة التالية.

3- تكييف طبيعة موثق بيعة العقبة الثانية

ذكر عبد الملك بن هشام في مدونه التاريخي السيرة النبوية أن أبا الهيثم بن التيهان «قال: 'يا رسول الله إن بيننا وبين الرجال حبال، وإنّا لقاطعوها، فهل عسيت إنْ نحن فعلنا - أي بايعناك - ثم أظهرك الله أنْ ترجع إلى قومك وتدعنا؟'، قال - أي الرَّاوي- فتبسَّم رسول الله ثم قال: 'الدم الدم، الهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم، أبايعكم على أنْ تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم'. قال - أي الرَّاوي - ثم أخذ البراء بن معرور بيد الرسول قائلًا: 'نعم والذي بعثك بالحقِّ لنمنعك مما نمنع منه أزرنا - أي نساءنا - فبايعنا يا رسول الله'»[41].

هذا هو نصّ موثق بيعة العقبة الثانية كما أورده عبد الملك بن هشام، وإن القارئ الفطين إذا أمعن النظر في نصّ متن هذا الموثق، لوجد أن أمره يتعلق بداعية لله قد كذبه أهله وأفرطوا في عدائه حتى ضاقت به أقطار مكة عن رحابتها، فالتمس السعة في الهجرة إلى ديار مَنْ قد آمن برسالته الدينية، بعدما أخذ منهم موثقًا على حمايته مِنْ مَنْ يحمون منه أعز ذوي لحْمَتِهم إليهم وقد أجابوه إلى ما طلب.

---

(41) المصدر نفسه، ص 89-90.

أورد صاحب السيرة الحلبية الصيغة الآتية لبيعة العقبة الثانية «قيل إنّ النبي قال لمن حضر من الأنصار:- أبايعكم على أنْ تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم فبايعوه على ذلك...». لمزيد من التفصيل، انظر: الحلبي، ج 2، ص 162.

إذا أخضعنا محتويات متن هذا الموثق للمنهج التحليلي لوجدناه يتصف بالسمَات التالية:

- عدم تماثل صِفتي طرفي الموثق، من حيث صِفة الطرف المُبَايِعُ (المُوَاثِقُ) والآخر المُبَايَع (المُتعَهَد له)، فالطرف المُبَايَعُ هو شخصية اعتبارية (مبعوث العناية الإلهية). أمّا الطرف المُبَايِعُ فهم أفذاذ لا تتعدى مسؤولية كل منهم حدود إلزام خاصية نفسه وأهله وما ملكت يمينه، إذ لم تنبئ مدونات التاريخ التي وثقت وقائع حوادث صدر الإسلام عن وجود تفويض ممنوح لهم من أقوامهم (قبائلهم) يخولهم حقَّ التعاقد وكالة عنهم. فالمُبَايِعُون من خزرج وأوس طرف الموثق لم يتعهدوا في بيعتهم للرسول مَحَبَّة في شخصه أو لذاته القرشية بل عاهدوه لصفته الاعتبارية (محمد رسول الله).

- إن موثق بيعة العقبة الثانية لم يُفصِح صراحةً ولا ضمنًا عن طبيعة الاستحقاق الذي سيعود على الطرف المُعَاهِدُ في مقابل وفائه بما أستوثق عليه الطرف المُبَايَع - الرسول.

- إن الأمر الذي يسترعي الانتباه في وقائع حوادث هذه البيعة هو أن الطرف الضعيف المُبَايَعُ - النبي الذي يلتمس الحماية والإيواء والإجارة (في يثرب) هو الذي وضع شروط البيعة إنْ لم أقل أملاها، وذلك يتضح بجلاء من سياق الوقائع، كما وثقها عبد الملك بن هشام في كتابه، وهذا أمر لم يُشْهَد مِثله في تاريخ الإجارة عند العرب في جاهليتهم وإسلامهم على حَدٍّ السواء.

هذا، حري بالإيضاح هنا أن التبعات الاجتماعية والأمنية المترتبة عن هذه البيعة تتجلى في بعض جوانبها في ما سيأتي بيانه:

أولًا: إن طمأنة الرسول لمبايعيه بقوله: «... أنا منكم وأنتم مني...» تعَدَّ في منزلة الإعلان الصريح عن خلع نفسه عن قومه قريش، ومِنْ ثَمَّ يُعَدّ ذلك إشهارًا لانتمائه ومحالفته وانحيازه إلى ناصية مبايعيه، إذ إن صيغة الانتِسَاب المُعلنة هنا (منكم - مني) لا تعني فحسب اعتبار الرسول واحدًا من آحاد الأفذاذ الذين بايعوه بل تفيد أيضًا صيرورته مشمولًا من مشمولات المظلة العشائرية والقبائلية التي ينضوي تحت سقفها مُبَايِعُوه، ذلك لأن الأعراف القبائلية العربية السائدة وقتئذٍ تجعل من الحليف واحدًا من رجال القبيلة.

يمكن القول، مِمَّا تقدَّم، إن خلاصة النظر في متني موثقي بيعتي العقبة الأولى والثانية تبيّن خلوهما من أي موجِّهات وأحكام تتعلق بشؤون السياسة والسلطة والحكم. فالموثقان لا يتضمنان نصوصًا قانونية تتعلق بمؤسسات سلطة الحكم في دولة، ولا يحويان أي لوائح تنظيمية تبين اختصاصات وصلاحيات وسلطات رئيس دولة حاكم، ولا تشملان أي مؤشرات تحَدِّد حقوق والتزامات المحكومين مثلما هو مُتعارف عليه في حال الوثائق القانونية الأساسية التي تنشأ الدول كأشخاص اعتبارية قانونية بمقتضاها. لهذا من الموضوعية أنْ يُصَنَّفَ موثقًا بيعتي العقبة في إطار المُصَنَّفَات غير العقدية القانونية، وذلك لمُبَايَنَتِهِمَا طبيعة الوثيقة القانونية الدستورية جوهرًا ومظهرًا.

أمّا تكييف طبيعة صحيفة المُوَادَعة فهو موضوع هذه الفقرة التالية.

4- تكييف طبيعة صحيفة الموادعة

تواضع بعض عرابي التيارات السياسية الإسلامية على إطلاق صفة الوثيقة القانونية الدستورية على الصحيفة التي كتبها الرسول موادعًا بمقتضاها فريقي المسلمين (المهاجرين والأنصار) في ما بينهم من جهةٍ، وفي ما بينهم (أي المسلمين) وبين كِتابي أهل يثرب من جهةٍ أخرى. سأحاول في فقرات مطالب هذا المبحث تكييف ماهية هذه الوثيقة، وذلك من خلال إعمال النظر في متنها بغية التعرف إلى مَدَىَ توافر خصائص الوثيقة القانونية الدستورية فيها من جهةٍ، ومحاولة الكشف عن مشمولات متنها، ومعرفة الأهداف المُستقصد تحقيقها أصلًا من اكتتابها، وتحديد المرجعية التي يلجأ إليها عند الاقتضاء لتفسير أحكامها، وكذلك معرفة الجهة صاحبة الصلاحية الضَّامِنة لتنفيذ الالتزامات المنبثقة منها من جهةٍ أخرى. بناء عليه، سأستهل البحث في النظر في نصوص متن الوثيقة، بغية استبيان مضامينها تمهيدًا لدراستها وتحليلها، توطئة لتكييف ماهية طبيعتها الوظيفية والقانونية:

- نص صحيفة المُوَادَعَة: أورد عبد المالك بن هشام في مدوّنه التاريخي السيرة النبوية نصّ وثيقة الموادعة في رواية أسندها إلى ابن إسحق أنه قال: «اكتتب رسول الله كتابًا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم

وأموالهم، واشترط عليهم وشرط لهم - وجاء فيه - بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومَنْ تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمَّة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وأن المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم أنْ يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعًا ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافرًا على مؤمن.

وأن ذمّة الله واحدة، يجير عليه أدناهم. وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم، وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم. أن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضًا، وأن المؤمنين يبئ بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله، وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وأنه لا يجير مشرك مالًا لقريش ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن، وأنه من اعتبط مؤمنًا قتلًا عن بينة فإنه قود به، إلا أنْ يرضى ولي المقتول، وأن المؤمنين عليه كافة لا يحل لهم إلا القيام عليه.

وأنه لا يحل لمؤمن أقرَّ بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدِثًا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا

يؤخذ منه عدل ولا صرف. وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مَرَدّه إلى الله وإلى محمد. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن يهود بني عوف أمَّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. أن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم. وأن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وأن البرّ دون الإثم، وأن موالي ثعلبة كأنفسهم، وأن بطانة يهود كأنفسهم، وألا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد، وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأن من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم، وأن الله على أبرّ هذا. أن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم، وأنه لا يأثم أمرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم. اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يثرب حرام جوفها لأهل الصحيفة، وأنه لا تجار حُرْمَة إلا بإذن أهلها. أنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مَرَدّه إلى الله وإلى محمد رسول الله، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه. أنه لا تجار قريش ولا من نصرها، وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين. على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم، وأن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البرّ دون الإثم. لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه، وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم. وأنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وأن الله جار لمن أتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم»[42].

---

(42) ابن هشام ، ص 77، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، ج 3، ص 223-224، ومهدي رزق الله أحمد، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية: دراسة تحليلية (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1992)، ص 306.

هذا هو متن صحيفة المُوَادَعَةِ كما أورد نصَّه عبد الملك بن هشام صاحب السيرة النبوية. قبل البحث عن الخصائص الدستورية التي يجب توافرها في كل وثيقة كي تنطبق عليها صفة الوثيقة القانونية الدستورية أود أنْ أعرّف بماهية الدستور، وما الغاية من وضعه، وما الجهة المخولة قانونًا وضعه، وما الخصائص المميزة للوثيقة الدستورية من غيرها من العهود والمواثيق القانونية غير الدستورية، لعل ذلك يُعِين على الكشف عن طبيعة الصحيفة محل النظر ومن ثمَّ يُيَسِّر تكييف ماهيتها الوظيفية. في محاولة التعريف بماهية الدستور سأعتمد على سياقين، **أولهما** لغوي بغية تحديد الدالة اللغوية لمعنى المصطلح؛ **وثانيهما** قانوني لاستبيان الدالة التشريعية للدستور. وذلك وفقًا لِمَا سيأتي بيانه.

- **خصائص الوثيقة الدستورية:** في سبيل الوقوف على الدالة المعانية لمفردة دستور، طرقت أبواب المعاني في متون قواميس اللغة العربية التي أتيح لي النظر فيها فلم أجد بين متونها ما يشفي الغليل، الأمر الذي يرجح الظن في عُجْمَةِ المفردة ومن ثم نفي عروبة منبتها[43].

أمّا في ما يتعلق بالدلالة القانونية لماهية مصطلح دستور[44]، فيمكن القول على الرّغم من عدم إجماع فقهاء القانون الدستوري على تعريف اصطلاحي مُوَحَّد لماهية الدستور، إن الصيغة التعريفية الأوسع والأكثر تداولًا بينهم تعرِّف الدستور بأنه «التشريع المتعلق بالمؤسسات السيَادِية في الدولة المُحَدِّدُ لاختصاصاتها، المنظم لعلاقتها في ما بينها، والمُقرِّر لحقوق والتزامات المُوَاطنة»[45].

وفقًا لهذا السياق، تواضع فقهاء القانون الدستوري على العناصر الأساسية التي ينبغي توافرها في الوثيقة القانونية الدستورية، كديباجة تكون في منزلة المُوُجز الذي يُعرِّف بالعناصر الرئيسة لمشمولات متن الوثيقة الدستورية، ومتن يحوي

---

(43) ذكر بطرس البُستاني في قاموسه محيط المحيط بعنوان دَسْتَر، أنّ كلمة دستور فارسية الأصل وهي عبارة مركبة من مقطعين (دَسْتَ) بمعنى القاعدة (وُرْ) بمعنى صاحب، انظر: بطرس البستاني، كتاب محيط المحيط، «باب دَسْتَرَ»، ص 658.

(44) تعليق الباحث على عبارة دستور: ليس لعبارة (صاحب القاعدة) أو (قاعدة صاحب) دلالة واضحة تفيد معنى الدستور (القانون الدستوري) أي القانون الأساسي.

(45) أحمد، ص 306-307، و <http://www.thefreedictionary.com>.

تفصيلات أحكام الموضوعات المحورية كالتعريف بطبيعة النظام السياسي، الاقتصادي والاجتماعي للدولة، مرجعية الحكم فيها، مصدر شرعية ممارسة السلطة السيادية في الدولة، ولسانها الرَّسمي وإلى غير ذلك. كما يجب أنْ تشتمل الوثيقة الدستورية على الأحكام الإجرائية المتعلقة بكيفيات تعديل أحكامها وتحديد المَدَىَ الزمني لصلاحية العمل بها... إلخ. علاوة على ذلك فمن حيث تقعِيد أصول أحكام الدستور وصوغها، عادة تكلف لجنة فِقهية (فنية) متخصِّصة تفوَّض إليها رسميًا صلاحيات ذلك من السلطة العامة ذات الاختصاص في الدولة. فإذا بحثنا عن هذه العناصر المشترط توافرها في الوثيقة القانونية الدستورية لا نجد لها وجودًا في صحيفة المُوَادَعَة التي عرضنا متنها آنفًا. فمن حيث الجهة المشرِّعة، تجمع معظم تجارب الأمم على ضرورة تكليف هيئة فنية متخصصة تخوّل صلاحية وضع القواعد والمبادئ العامة للأحكام الأساسية التي تؤلف في مجملها متن مُسَوَّدَة صحيفة مشروع الدستور التي قد تتحقق صيرورتها دستورًا إذا أجازتها وصادقت عليها السلطات المخولة تلك الصلاحيات. إن الناظر في أمر صحيفة المُوَادَعة يرى أن هذه الشروط الفنية الإجرائية والموضوعية، المتعارف عليها عند وضع دساتير الدول لم تتوافر فيها. فصحيفة المُوَادَعة محل النظر، وَضَعَتْ وفصَّلتْ أحكامها مشيئة إرادة فرد واحد كما تدل على ذلك الصيغة الواردة في صدر الصحيفة (بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي رسول الله...). هذه أولى المفارقات بين الوثيقة القانونية الدستورية والصحيفة محل النظر.

أمّا عن شرط اشتمال الوثيقة الدستورية على مُوَجِّهات تعرِّفُ بطبيعة النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي للدولة فنجده شرطًا عامًا لا يكاد يخلو منه دستور، إذ يُعْتبَر ذلك ضرورة لتبيان طبيعة الدولة من حيث كونها ملكية أو جمهورية، دولة مركبة أو بسيطة، رأسمالية الاقتصاد يسودها المذهب الفردي أو اشتراكية يسودها المذهب الاجتماعي... إلخ. يدرك الناظر في مشمولات متن الصحيفة محل الفحص أن متنها لا يحتوي على أي مُوَجِهَاتٍ تعَرِّفُ بطبيعة مُسَمَّىَ دولة المدينة (المُسْتخلية) التي زُعِمَ أنّ الرسول الخاتم قد أقامها في يثرب.

خلاصة القول، إنّ صحيفة المُوَادَعَة محل الفحص لم تستوفِ الشروط التي ينبغي توافرها في الوثيقة القانونية الدستورية، لذا، من الموضوعية إلحاقها

بالمُصَنَّفات غير القانونية الدستورية. وفي ضوء ما تكشّف لنا من حقائق أثير بعض التساؤلات، منها على سبيل النمذجة كيف ينظر، عقلًا، أنْ يشرع الرسول للمسلمين واليهود من سكان يثرب دستورًا ولا نعلم له أي صفة اعتبارية سياسية أو قانونية تخوله ذلك الحقَّ؟ ولا سيما أنه لم يكن للرسول إلا صفته الاعتبارية (رسول العناية الإلهية)، وهذه صفة دينية محضة لا صلة لها بالسياسة والحكم، لا من قريب ولا من بعيد.

علاوةً على ذلك، ثمة مانع شرعي يحول دون أن يشرع الرسول أحكامًا من عند خاصية نفسه وهو المكلفُ تطبيقَ ناموس الشريعة الإلهية المُنزَّل عليه من ربّه وحيًا جامعًا مُحْكمًا، وأمِرَ بالقضاء بأحكامه عند الاقتضاء قال الديان في محكم تنزيله ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ﴾[46].

كما هو معلوم أن الأحكام الدستورية تتصف بخاصية السموّ على غيرها من أحكام التشريعات القانونية الأخرى في الدولة، وذلك عملًا وتقيدًا بمبدأ تدرج التشريع. بناءً على هذا المبدأ وبمقتضاه تكون أحكام الدستور متبوعة لا تابعة، ومن ثم حاكمة لا محكومة، الأمر الذي يقتضي بالضرورة تكييف أحكام جميع التشريعات القانونية في الدولة مع أحكام الدستور، وإلا قضِيَ بعدم دستورية تلك القوانين التي تتعارض أحكامها مع مبادئ الدستور. وفقًا لهذا السياق، فإذا قبلنا (مجازًا) دعاوى بعض عرابي التيارات السياسية الإسلامية التي تصف صحيفة المُوَادَعَة بالوثيقة الدستورية، فإن ذلك يحتم علينا أنْ نضع أحكامها في مرتبة تعلو مقام أحكام ناموس الشريعة الإسلامية المُنزّلة على الرسول الخاتم وحيًا قرآنيًا، وهذا لا يجوز شرعًا.

من قراءة متن صحيفة الموادعة نلحظ أنه يساوي في بعض الحقوق بين أطرافها، على سبيل النمذجة يساوي متن الصحيفة في حقوق المواطنة بين المسلمين واليهود (من أهل الصحيفة)، إذ يجعل منهم أمة واحدة دون الناس، كما يجعل من الرسول رئيسًا لمسمى دولة المدينة. بهذا لا شك في أن تكون للرسول الولاية على المسلمين وعلى اليهود على حدٍ سواء، لكن ليس منظورًا شرعيًا ولاية الرسول اليهود لأن في ذلك خروجًا على النهي الربّاني عن موالاة

(46) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 49.

اليهود والنصارى، لقوله تعالى﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾[47]، ليس منظورًا أيضًا أن يتجاوز الرسول النهي الرَّباني عن تولي الذين يجعلون من دين الإسلام محلًا للسخرية والهزل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ﴾[48]. فإذا تجاوزنا مسألة الولاية هذه، بالنظر إلى مبدأ المساواة الذي أخذتْ به صحيفة الموادعة، إقرارًا وتجسيدًا لمبدأ عدم التمييز في حقوق المواطنة بين متساكني يثرب من مسلمين وكتابيين ... وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم، نجد أنفسنا أيضًا أمام إشكالية تتمثل بتعارض حكمي شرعي بين منطوق متن صحيفة الموادعة الذي يُقرّ مبدأ المساواة وعدم التمييز بين المواطنين في حقوق المواطنة (في دولة المدينة المُسْتخْيَلة) ونصّ ناموس الشريعة الإسلامية الربّاني القاضي بإلزام الكتابيين دفع الجزية لقوله تعالى ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[49]. فإذا تعاطينا مع هذه الإشكالية من منظور تنازع القوانين في إطار مبدأ تدرج التشريع، يتحتم علينا إبطال حكم الناموس الإلهي القاضي بإلزام أهل الكتاب دفع الجزية باعتباره تشريعًا أدنى مرتبة من مقام الصحيفة (دستور المدينة المزعوم)، ومن ثَمَّ يُعْتبر دستوريًا حكم الناموس الرَّباني المتعارض مع أحكام الصحيفة باطلًا بطلانًا مطلقًا وكأنْ لم يكن. ولمّا لم تثبت وقائع حوادث التاريخ الإسلامي واقعة إبطال حكم ناموس الشريعة المتعلق بإلزام أهل الكتاب دفع الجزية، يقف الشاهد التاريخي على انتفاء سموّ أحكام الصحيفة على أحكام ناموس الشريعة الإسلامية، ومن ثم تنتفي الصّفة الدستورية عن صحيفة الموادعة محل البحث.

أمّا الماهية الوظيفية لصحيفة الموادعة فستكون محلًا للنظر والدراسة في فقرات المطلب الآتي.

(47) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 51.

(48) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 57.

(49) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية 29.

- **الماهية الوظيفية لصحيفة الموادعة:** إن تشخيص ماهية حقيقة الطبيعة الوظيفية لصحيفة الموادعة لا يأتي إلا بالوقوف على ماهية البواعث المُحْتَمَلة التي دفعت الرسول إلى اكتتابها. من هذا المنطلق يمكن القول إن باعث تَوَدّد الرسول إلى قبائل اليهود وبطونها هو خطب ودَّهم تجنبًا لإثارتهم ولتلافي كلّ ما من شأنه أنْ يثير عداءهم فعلى الرغم من علمه بعداء اليهود له وتكذيبهم دعوته وهزئهم برسالته، لم يمنعه ذلك كله من التوَدُّدِ إليهم والتقرّب إليهم، لأنه كان يرمي من وراء ذلك ويهدف إلى استمالة اليهود في يثرب وإبعادهم عن نفوذ قريش خوفًا من أنْ تؤلبهم وتستعديهم على المسلمين، أو تتحالف معهم بغية استئصال وجود المسلمين، ومن ثم القضاء على الدعوة الإسلامية في مهدها. لذا سعى إلى تحييدهم، فقام بمبادرته وكاشفهم برغبته في مودتهم بإعلان نيات حسن الجوار بإشهار إقراره بحرمة يثرب (إن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس...). هكذا، تبدو جلية محاولة الرسول تحييد يهود يثرب حيال الصراع الذي كان يدور بين المسلمين وقريش، وذلك من صيغة منطوق متن الصحيفة «وأنه لا تجار قريش ولا من ناصرها، وأن بينهم النصر على داهم يثرب...».

بادر الرسول في سياق سعيه إلى تأمين روح التسامح الديني في يثرب وإشاعتها، بغية تعزيز الصِّلات وتمتين العلاقات الثنائية بين الجماعتين الكتابيتين، إلى إعلان اعترافه (من جانب واحد) بالحقوق المتساوية بين اليهود والمسلمين، بل أقرَّ صراحة بأن اليهود أمة مع المسلمين «إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يُوقِع إلا نفسه وأهل بيته».

من هذه القراءة التحليلية الموجزة لمتن الصحيفة محل النظر، يمكن استنتاج حقيقة الطبيعة الوظيفية للصحيفة بأنها وثيقة تنظيمية استهدف الرسول من وراء اكتتابها تأسيس علاقة ودية تحالفية بين الجماعة المسلمة واليهود من سكان يثرب، دون غيرهم من الأميين، لواقع كونهم أهل كتاب، فهم شرعًا أقرب الناس إلى المسلمين، إذ تجمع بينهم عُرْوَة عقيدة توحيد الديان، ونبذ عبادة الطواغيت والأنداد والأوثان.

من استقراء وقائع حوادث السيرورات التاريخية للعرب في جاهليتهم،

يمكن الزعم أن ثمة أوجهَ مقاربة بين المقاصد المستهدف تحقيقها، من وراء اكتتاب الصحيفة، والغايات الوظيفية لإيجاد حلف الفضول بين الملأ من زعماء العشائر القرشية في مكة. يقول اليعقوبي في تاريخه عن حلف الفضول: «حضر رسول الله حلف الفضول وقد جاوز العشرين، وقال بعدما بعثه الله: حضرت في دار عبد الله بن جدعان حلفًا يسرني به حمر النعم، ولو دعيت إليه اليوم لأجبت». ويستطرد اليعقوبي: «تحالف فيه المطيبون وهم بنو عبد مناف، بنو أسد، بنو زهرة، بنو تيم وبنو الحارث بن فهر على ألا يسلموا الكعبة ما قام حراء وثبير وما بل بحر صوفة». ويستطرد اليعقوبي في روايته عن حلف الفضول: «فتذممت قريش فقاموا فتحالفوا ألا يظلم غريب ولا غيره، وأنْ يؤخذ للمظلوم من الظالم... فقالت قريش هذا فضول من الحلف فسمي حلف الفضول»؛ إذ نُظِّمَتْ وفقًا لأحكامه إدارة المهمات المتعلقة بالحياة العامة في مكة وقتئذٍ، الأمر الذي أدى إلى توطيد علاقات العشائر القرشية في ما بينها، فاستقرّت الأحوال العامة في مكة قبل انبلاج فجر الإسلام[50]. ويبدو أن الرسول (وهو القرشي المكي) كان يستهدف من وراء مبادرته (من بين أهداف أخرى) إقامة علاقات ودية بين المسلمين واليهود في يثرب، على غرار نمط العلاقات التي كانت سائدة في مكة آنئذٍ. فإذا سلّمنا بمنطقية هذه الفرضية، فإن التكييف الموضوعي للطبيعة الوظيفية لصحيفة المُوَادَعَة (كما يفيد مدلول عبارة موادعة) لا يعدو أن يكون إلا وثيقة لإقامة حلف ودي بين المسلمين واليهود، على غرار حلف الفضول، تنظم بمقتضاه العلاقات العامة بين الكتابيين من متساكني يثرب.

هكذا، لمَّا لم يكن من بين مشمولات متن الصحيفة محل النظر مُوَجِّهَات تتعلق بمقترحات إقامة دولة واحدة بديلة من كيانات الحكم القبائلية القائمة يومئذٍ في يثرب، أو إشارات تتعلق بمحاصصة السلطة العامة في يثرب بين المسلمين واليهود، يمكن أن نستنتج موضوعيًا انتفاء أي سِمَة تضفي على صحيفة المُوَادَعة خاصِّيَة الوثيقة الدستورية.

مِمَّا تقدَّم بيانه، يمكن الاطمئنان إلى الاستنتاج المُتَمَثل بالقول إن موثقي

---

(50) اليعقوبي، ج 2، ص 17-18، <http://www.yasoob.com/books/htm1/m024/28/no2805.html>.

بيعتي العقبة وصحيفة الموادعة يمكن موضوعيًا تكييف مَاهِيتِهما في إطار المُصَنَّفات غير العقدية، غير القانونية والدستورية. وبناء عليه، استنادًا إلى هذا التكييف الموضوعي تنتفي بالنتيجة صدقية الزعم القائل بفرضية إقامة الرسول دولة في يثرب، أسست بمقتضى أحكام موثقي العقبة وصحيفة الموادعة. وكحصيلة منطقية لانتفاء الصيرورة التاريخية لدولة المدينة تنتفي بالتبعية الشبهة الزاعمة بصيرورة الرسول رئيسًا لتلك الدولة المُسْتخْيَلة.

أمَّا في ما يتعلق بالتساؤلين اللذين يستفسر أحدهما عن ماهية طبيعة مرجعية الشرعية (لاهوتية أم ناسوتية) التي تسنَّم بمقتضاها مَنْ نُعِتوا بـ«الخلفاء الرَّاشدين» سُدَّة الحكم، وأمسكوا بمقاليد أزمة السلطة في نظام الخلافة الراشدة؟ والآخر الذي يستفهم عن صلاحية أو عدم ملاءمة أنموذج الخلافة الرَّاشدة كنظام حكم تاريخي سالف، يمكن أن يقتدي به قادة التيارات السياسية الإسلامية في سعيهم إلى إقامة دولة إسلامية معاصرة، فسأحاول مناقشتهما وتقديم إجابة موضوعية عنهما، في شيء من التفصيل الموجز في فقرات مطالب المبحث الثاني.

ثانيًا: ما ماهية طبيعة مرجعيات الشرعية التي أسِّس بمقتضاها مُسَمَّىَ نظام الخلافة الراشدة؟

قبل الشروع في الحديث عن ماهية طبيعة مرجعية الشرعية (لاهوتية أم ناسوتية) التي أُسِّس بموجبها نظام الخلافة الرَّاشدة، أود أنْ أشير بكيفية موجزة إلى الشطر غير المادي (المعنوي - الروحي) من نظرية القوة الذي (أي الشطر غير المادي) يتجسد في أطروحة الحَقِّ الإلهي للملوك التي سادت في العصور الوسطى، والتي برز في حيز فضائها الزمني نظام الخلافة الرَّاشدة محل النظر، وذلك وفقًا للسياق التالي:

تعدّ بعض تعاليم النواميس السماوية الثلاثة التوراة (العهد القديم)، الإنجيل (العهد الجديد) والقرآن مرجعيات أساسية لنظرية الحقّ الإلهي للملوك التي تتمحور أطروحتها على أنَّ الملوك يستمدون شرعية حكمهم من الله، وما على الرعية إلا الطاعة والامتثال المطلق لسلطانهم، لأنَّ في ذلك انقيادًا وإذعانًا لمشيئة الديان؛ إذ جاء في التوراة (العهد القديم) ما نصّه: «بي تملك الملوك،

وتقضي العظماء عدلًا»، «بي تترأس الرؤساء والشرفاء كل قضاة الأرض»[51]. ففي سياق أن الملوك هم المكلفون من الذات العَلية، بمهمات إقامة العدل ونشر الفضيلة في ملكوت الله الأرضي، من خلال اجتثاث الشرور، وَجَبَتْ طاعتهم لأن في ذلك طاعة للديان. اتساقًا مع ذلك تدعو تعاليم الإنجيل (العهد الجديد) إلى طاعة أهل الملك «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مُرَتَّبَة من الله»، «حتى إنَّ مَنْ يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة»، و«فإنَّ الحكام ليسوا خوفًا للأعمال الصالحة بل الشريرة. أفتريد ألا تخاف السلطان، أفعل الصلاح فيكون لك مدح منه، لأنَّه خادم الله للصلاح، ولكن إنْ فعلت الشرَّ فخَفْ، لأنَّه لا يحمل السيف عبثًا، إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر». لذلك يلزم أنْ يُخْضَع له ليس بسبب الغضب فقط بل أيضًا بسبب الضمير، «فأعطوا الجميع حقوقهم. الجزية لمن له الجزية، الجباية لمن له الجباية، والخوف لمن له الخوف والإكرام لمن له الإكرام»[52]. في السياق ذاته اصطفاء الديان لبعض رسله الكرام عليهم أفضل السلام واجتبائه بعضًا مِنْ عباده بالملك والسلطان، قال تعالى في محكم تنزيله ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّـهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّـهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّـهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّـهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[53]، وقال تعالى ﴿وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّـهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾[54]، وقال أصدق مَنْ قائل ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّـهُ الْمُلْكَ﴾[55] في السياق ذاته يقول الديان ﴿قُلِ اللَّـهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ﴾[56]، وقوله تعالى على لسان رسوله يوسف ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ

---

(51) الكتاب المقدس، «سفر الأمثال،» الأصحاح الثامن، الآيات 15-16.

(52) انظر: المصدر نفسه، «رسالة الرسول بولس إلى أهل رومية،» الأصحاح الثالث عشر، الآيات 1-7.

(53) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 247.

(54) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 251.

(55) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 258.

(56) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 26.

الْأَحَادِيثِ﴾[57]. ارتكازًا على ما تقدم بيانه، يستقيم القول بأن الآيات المُنتقاة من متون النواميس السماوية المُنوَّه بها أعلاه، مثلت الشطر غير المادي (المعنوي - الروحي) لأطروحة نظرية الحقِّ الإلهي للملوك باعتبارها مصدر الشرعية التي أسَّسَ عليها سلطان معظم الملوك في العصور الوسطى. هكذا، في إطار مفهوم القوة المعنوية التي هي روح نظرية الحقِّ الإلهي للملوك، يكون الدعم والتأييد المعنوي والتضامن العصبوي أساسًا لتقلد الرئاسة تحت مظلة ما ينعته علي بن محمد بن حبيب المشهور بالماوردي بإمارة الاستيلاء التي يميز بينها وبين إمارة الاستكفاء بقوله: «أما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار، فهي أنْ يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبدًا بالسياسة والتدبير...»[58]. تجدر الإشارة هنا إلى أن القاضي أبو يَعْلَىَ محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء طابق في رؤيته ما ذهب إليه الماوردي في شأن إمارة الاستيلاء[59]. إن القوة المعنوية الناشئة من التضامن لا تصدر غالبًا إلا عن عصبية قاهرة لا تكون الرئاسة إلا بها، يؤكد هذا المفهوم عبد الرحمن بن خلدون بقوله: «إن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية... فلا بد في الرئاسة على القوم أنْ تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة»[60]. بهذا، بعد استقرائنا وقائع السيرورات التاريخية السياسية لحقبة الخلافة الراشدة يبدو لنا أن لنظرية الحقِّ الإلهي حظًا من القبول، ولا سيما عند بعض القابضين على مقاليد السلطة، ويبدو ذلك جليًا في غير لبس من مقولة أمير المؤمنين عثمان بن عفان عند رفضه

---

(57) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية 101.

(58) انظر: أبو الحسن علي بن محمد بالماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الباب الثالث، ص 44-45، <https://www.scribd.com/doc/17687488/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%88-%D8%A7%D9%84%D9%88%D9%84%D8%A7%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%88%D8%B1%D8%AF%D9%8A>.

(59) انظر: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، صحّحه وعلّق عليه محمد حامد الفيقي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 37، <http://www.yasoob.com/books/htm1/m024/28/no2805.html>.

(60) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الفصل 11، ص 54، والفصل 12، ص 55، <http://www.mohamedrabeea.com/books/book1_3227.pdf>.

مطلب ثوار الأمصار القاضي بإخلاء سدّة الإمارة بالتنحي عنها: «لم أكن أخلع سربالًا سربلنيه الله»[61].

هكذا، آخذين في الحسبان طرح نظرية القوة، ولا سيما شطرها غير المادي الذي تجَسِّدُ نظرية الحقّ الإلهي للملوك مرتكزًا له، يمكن القول إن معرفة طبيعة مرجعية شرعية نظام الحكم الذي أقامته نخبةُ عصبةِ مهاجرةِ قريش، في إثر وفاة الرسول، لا تأتي إلا من خلال إدراك حقائق الوقائع التي انبثقت منها تلك الشرعية، لذلك سأعمد إلى إعمال النظر في مضامين تلك الوقائع حتى يَتسَنَّىَ لنا الكشف عن ماهية مرجعية تلك الشرعية. إنَّ أمْثلَ سبيل كمدخل إلى ذلك، هو نخل محتويات المُدَوَّنات التاريخية التي وثقت وقائع حوادث تلك الحقبة. وفقًا لهذا السياق ذكر الطبري في سفره تاريخ الرسل والملوك في رواية مُسندة إلى أبي مخنف نقلًا عن عبد الله بن عبد الرحمن الأنصاري أنهُ قال: «إن النبي (ص) لمّا قبض اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة فقالوا: نولي هذا الأمر بعد محمد (ص) سعد بن عبادة، وأخرجوا سعدًا إليهم وهو مريض. فلمَّا اجتمعوا قال (أي سعد) لابنه (وفي رواية أخرى لبعض بني عمه) إنِّي لا أقدر لشكواي أن أسْمِعَ القوم كلهم كلامي، ولكن تلقى مني قولي فَاسْمِعْهُمُوهُ، فكان يتكلم ويحفظ الرجل قوله، فيرفع صوته فيُسمع أصحابه. فقال (أي سعد) بعد أنْ حمد الله وأثنى عليه: يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب، إن محمدًا عليه السلام لبث بضع عشر سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأنداد والأوثان، فما آمن به من قومه إلا رجال قليل. وكان ما كانوا يقدرون على أنْ يمنعوا رسول الله ولا أنْ يعزوا، ولا أنْ يدفعوا عن أنفسهم ضيمًا عُمُّوا بِهِ، حتى إذا أراد الله بكم الفضيلة وساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة فرزقكم الله الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه والإعزاز له ولدينه والجهاد لأعدائه. فكنتم أشد الناس على عدوه منكم، وأثقله على عدوه من غيركم حتى استقامت العرب لأمر الله طوعًا وكرهًا، وأعطى البعيد المَقادَة صاغرًا داخرًا، حتى أثخن الله عز وجل لرسوله بكم الأرض، ودانت بأسيافكم له العرب. وتوفاه الله وهو عنكم راض وبكم قرير عين. استبدوا بهذا الأمر فإنَّه لكم دون الناس. فأجابوا

(61) الطبري، ص 372، و <http://ia700303.us.archive.org/26/items/waq0095/trm04.pdf>.

(أي الأنصار) بأجمعهم أنَّه قد وُفِقتْ في الرأي، وأصبت في القول، ولن نعدو ما رأيت، ونوليك هذا الأمر فإنَّك فينا مُقْنِعُ ولصالح المؤمنين رِضَا. ثمَّ إنَّهُم تَرَادّوا الكلام بينهم فقالوا: فإن أبت مُهاجرة قريش، فقالوا: نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأولون، ونحن عشيرته وأوْلياؤه فعلام تنازعوننا هذا الأمر بعده! فقالت طائفة منهم (أي الأنصار): فإنَّا نقول (إذًا مِنَّا أمير ومنكم أمير، ولن نرضى بدون هذا الأمر أبدًا) فقال سعد بن عبادة: هذا أول الوهن».

يستطرد الطبري في سرد روايته فيقول: «فقد ذاع اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة كما فشي أمر ما تعاقدت عليه عزائمهم بين الناس في يثرب، وقد علم به عمر بن الخطاب فأقبل إلى دار النبي وأرسل إلى أبي بكر ليخرج إليه (وقد كان وقتئذ أبو بكر وعلي والعباس وآخرون مشغولين بجهاز النبي فخرج إليه أبو بكر)». وذكر الطبري أن عمر بادر أبا بكر بقوله «أَمَا علمت أن الأنصار قد اجتمعت في سقيفة بني ساعدة يريدون أنْ يولوا هذا الأمر سعد بن عبادة وأحسنهم مقالة من يقول منا أمير ومن قريش أمير».

يمضي الطبري في روايته، أنَّ عمر وأبا بكر مضيا مسرعين نحو السقيفة فلقيهم أبو عبيدة بن الجراح، فتماشوا إليهم ثلاثتهم فجاءوهم مجتمعين. فبدأ أبو بكر محادثتهم «فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إنَّ الله بعث مُحَمَّدًا رسولًا إلى خلقه وشهيدًا على أمته ليعبدوا الله ويوحِّدُوه وهم يعبدون من دونه آلهة شتى... فعظم على العرب أنْ يتركوا دين آباءهم، فخصَّ الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه والإيمان به والمؤاساة له والصبر معه على شدة أذى قومهم لهم وتكذيبهم إياهم، وكلّ الناس لهم مخالف زار عليهم فلم يستوحشوا لقلة عددهم وشنف الناس لهم وإجماع قومهم عليهم. فهم أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول، وهم أوْلياؤه وعشيرته وأَحَقُّ الناس بهذا الأمر بعده، ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم. وأنتم يا معشر الأنصار مَنْ لا ينكر فضلهم في الدين ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصارًا لدينه، ورسوله جعل إليكم هجرته، وفيكم جُلّ أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا أحد بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء ولا تفتاتون بمشورة ولا نقضي دونكم الأمور»[62].

---

(62) المصدر نفسه، ج 3، ص 221، <http://ia600303.us.archive.org/26/items/waq0095/trm03.pdf>.

كانت ردة فعلِ نفرٍ من الأنصار على مُجَادَلَةِ أبي بكر تَنُمُّ عَنْ عدم استحسان مقالته بل رفضها كَمَا يَبَانُ ذلك مِن رَدِّ الحباب بن المنذر، إذ قال موجهًا حديثه إلى الأنصار: «يا معشر الأنصار املكوا عليكم أمركم فإنَّ الناس في فيئكم وفي ظلكم ولن يَجْتَرِئ مُجْترئ على خلافكم، ولن يَصْدُرَ الناس إلا عن رأيكم أنتم أهل العز والثروة وأولو العدد والمنعة والتجربة ذوو البأس والنجدة وإنَّما ينظر الناس إلى ما تصنعون. لا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم وينتقص عليكم أمركم...». ذكر الطبري أن عمر بن الخطاب رَدَّ عليه: «هيهات لا يجتمع اثنان في قرن، لا والله لا ترضى العرب أنْ يؤمِّروكم ونبيها من غيركم...». يقول الطبري ناكف الحباب عمر بتحريضه الأنصار بقوله: «يا معشر الأنصار املكوا عليكم أيديكم ولا تسمعوا مَقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإنْ أبوا عليكم ما سألتموه فَأَجْلُوُهُمْ عن هذه البلاد، وتولوا عليهم هذه الأمور فأنتم والله أَحَقُّ بهذا الأمر منهم، فإنَّه بأسيافكم دَانَ لهذا الدين من دَانَ مِمَّنْ لم يكن يدين...»[63]؛ ويضيف الطبري: «حدث لغط وهيج...». في هذا الجو المشحون قام بشير بن سعد مخاطبًا الأنصار: «يا معشر الأنصار أنَّا والله لئن كنا أولي فضيلة في جهاد المشركين وسابقة في هذا الدين ما أردنا به إلا رضاء رَبِّنَا وطاعة نَبِينَا والكدح لأنفسنا فما ينبغي أنْ نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضًا، فإنَّ الله ولي المِنَّة علينا بذلك. ألا إنَّ مُحَمَّدًا (ص) من قريش وقومه أَحَقُّ به وأولى، أيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدًا فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم»[64]. ذكر الطبري أنْ قام أبو بكر مخاطبًا الناس بقوله: «هذا عمر وهذا أبا عبيدة فأيهما شئتم فبايعوا»[65]. فَرَدَّ عمر وأبو عبيدة «... إنَّكَ أفضل المهاجرين وثاني اثنين إذْ هما في الغار وخليفة رسول الله على الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين فمن ذا ينبغي له أنْ يتقدمك أو يتولى هذا الأمر عليك. ابسط يدك نبايعك». ولمَّا هَمَّا بالتقدم إليه لمبايعته سبقهما إليه بشير بن سعد (من رموز الأوس) فبايعه فتبعته الأوس فبايعت[66]. وذكر الطبري في رواية مسندة إلى جابر: «قال سعد بن عبادة

(63) المصدر نفسه، ص 221.

(64) المصدر نفسه، ص 222.

(65) المصدر نفسه، ص 222.

(66) المصدر نفسه، ص 222.

يومئذٍ لأبي بكر: إنَّكمْ يا معشر المهاجرين حسدتموني على الإمارة، وإنك وقومي أجبرتموني على البيعة، فقالوا: إنا لو أجبرناك على الفرقة فصرت إلى الجماعة كنت في سعة، ولكنا أجبرنا على الجماعة، فلا إقالة فيها، لئن نزعت يدًا من طاعة أو فرقت جماعة، لنضرِبن الذي فيه عيناك»[67].

هكذا، تأسيسًا على وقائع حوادث سقيفة بني ساعدة، كما وثقها الطبري في سفره المذكور آنفًا، يمكن القول إنَّ إرادة بعض نخبة مهاجرة قريش ومن عاضدها من عصبيات قبائل العرب انبثقت منها مرجعية شرعية الحاكمية التي تقلد بمقتضاها أبو بكر مقاليد الولاية على المسلمين. وقبل رحيل أبو بكر عن الدنيا عهد كتابةً لعمر بن الخطاب بالإمارة على المسلمين، من دون التزام شورى أفذاذ جمهور المسلمين، ويبدو ذلك جليًا من سياق صيغة الوصية العهد التي وثقها الطبري في مدونه التاريخي **تاريخ الرسل والملوك** الذي جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة إلى المسلمين أمَّا بعد. قال: ثمَّ أغمي عليه، فذهب عنه، فكتب عثمان: أمَّا بعد، فإني قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، ولم آلكم خيرًا منه، ثم أفاق أبو بكر، فقال اقرأ علي، فقرأ عليه، فكبَّر أبو بكر، وقال: أراك خفت أنْ يختلف الناس إنْ أفلتتْ نفسي في غشيتِي؟ قال: نعم، قال: جزاك الله خيرًا عن الإسلام وأهله، وأقرها أبو بكر رضي الله عنه من هذا الموضع»[68]. في سياق وصية أبي بكر باستخلاف عمر أورد اليعقوبي في مدونه التاريخي النصَّ التالي: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر خليفة رسول الله إلى المؤمنين والمسلمين: سلام عليكم، فإني أحمد إليكم الله، أما بعد، فإني قد استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فاسمعوا، وأطيعوا، وإني ما ألوتكم نصحًا والسلام...»[69]. ذكر اليعقوبي في سفره التاريخي أنَّه لمَّا طُعِنَ عمر بن الخطاب أشير إليه أنْ ينظر في أمر مَنْ يتولى شؤون المسلمين من بعده: «صيّر الأمر شورى بين ستة نفر من أصحاب رسول الله: علي بن أبي طالب، عثمان بن عفان، عبد الرحمن بن عوف، الزبير بن العوام، طلحة بن عبد الله، سعد بن

(67) المصدر نفسه، ص 224.

(68) المصدر نفسه، ص 430.

(69) انظر: اليعقوبي، ج 2، ص 137، <http://www.yasoob.com/books/htm1/m024/28/no2805.html>.

أبي وقاص، وقال: أخرجت سعيد بن زيد لقرابته مني»[70]، أمَّا إمارة عثمان بن عفان كحاكم خالف لعمر بن الخطاب فاستمدت شرعيتها مباشرة من مشيئة إرادة النخبة الصحابية السدَاسِية المشار إليها آنفًا. إنَّ واقعة اغتيال أمير المؤمنين عثمان، بأيدي ثوار الأمصار من جمهور سواد المسلمين، كانت في منزلة انعطاف خطر وتبدّلٍ نوْعِي في طبيعة مرجعية شرعية الحكم في السيرورة السياسية للمسلمين، لأن مبدأ الشورى يطبق أول مرة، في التاريخ السياسي للمسلمين، بعد رحيله عن الدنيا - بإعمال مشيئة إرادة جمهور عامة المسلمين في اختيار ولاة أمورهم في بيعة ابتدائية عامة مباشرة في المسجد الجامع، إذ كان في ما مَضَىَ أنَّ نخبة مهاجرة قريش تحتكر لنفسها (في غير مسوّغ شرعي أو عقلي) امتياز اختيار الأمراء (الحكام) من بَيْنَ خاصتهم في بيعة ابتدائية، ثم تأتي جموع جماهير عامة المسلمين لتبارك وتعلن قبولها وتقدِّم فروض الطاعة والولاء. كانت البيعة العامة في المسجد الجامع في منزلة إجراء طقوسي مراسيمي إعلامي.

في هذه الحال، يستقيم القول إن شورى عامة المسلمين المُجَسِّدَة عمليًا مشيئة إرادتهم، كانت أساس مرجعية شرعية سلطة الحاكمية التي مارس بمقتضاها علي بن أبي طالب الإمارة على المسلمين.

هكذا، استنادًا إلى ما تقدَّم بيانه من وقائع، يمكن الزعم بأنَّ قتال طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوَّام (ومَنْ شايعهما وعاضدهما) عليًا يُعَدُّ تمردًا وخروجًا على سلطان شرعية شورى جمهور عامة المسلمين، بل تآمرًا انقلابيًا عليها استهدف استرداد هيمنة نخبة عصبة مهاجرة قريش التي يُمثِّل كل من طلحة والزبير ما بقي من زُمْرَتِهَا. لهذا اعْتبرَتْ هزيمة قادة موقعة الجمل (عَسَاكِر) انتصارًا لشرعية الشورى الجَمَاهِيريةِ.

خلاصة

في ضوء ما تبين من حقائق يمكن الاطمئنان إلى الحصيلة الموضوعية التالية التي مضمونها أن دولة المدينة المُسْتخيلة التي زُعم أنَّ الرسول أسسها في يثرب، ومُسَمَّىَ نظام الخلافة الرَّاشدة، لا يصلحان أنْ يكونا أنموذجين يُستلهمان ويقتدى

(70) المصدر نفسه، ص 160.

بهما ويتمثلهما قادة التيارات السياسية الإسلامية ويستهدون بتجربتيهما، في سعيهم إلى تأسيس دولة إسلامية معاصرة، للموانع التي سنذكرها:

أولًا: إن مُسَمَّىَ دولة المدينة التي زُعِمَ أن الرسول أَسَّسَها في يثرب لا كينونة لها في التاريخ، وإنَّما في مخيلة قادة التيارات السياسية الإسلامية، بناء عليه أستنتج من هذه المُسَلَّمَة أن كل ما لم يكن له وجود بين حقائق وقائع سيرورات التاريخ، هو وَهْمٌ محض، فكل ما في حُكم العدم هو عدم.

ثانيًا: إن رسول العناية الإلهية كان يقوم على أمر الولاية الدينية والإرشاد والرِّيادة الروحية، والنظر والتقرير في شؤون المسلمين الدينية والدنيوية، تحت مظلة ما يمكن نعته بكيان الرَّعوية الديني الذي أوجده في يثرب. هذا، لو افترضنا جدلًا صحة شبهة كينونته رئيسًا لمُسَمَّى دولة المدينة المُسْتخْيَلة، مَنْ مِنْ بين عرابي التيارات السياسية الإسلامية الكائنين، يستوفي قليل القليل من صفات الرسول ليضطلع بمهمات الولاية الدينية والإرشاد والرِّيادة الروحية والنظر في شؤون المسلمين الدينية والدنيوية والتقرير فيها تحت مظلة مُسَمَّىَ دولة إسلامية معاصرة؟

ثالثًا: في ظل مُسَمَّى نظام الخلافة الرَّاشدة حُصِر حَقّ ممارسة امتياز تولي أمر الولايات الدينية والزمنية على المسلمين في إطار نخبة مهاجرة قريش من أصحاب الرسول. وعُرِّفوُا بأسمائهم، وشُخِصُوا بذواتهم، ونُعِتوُا بصفاتهم (السبعة المُبشرين بالجنة). إن انتفاء هذه الميزة وعدم توافرها على الخلف والتابعين وتابعي التابعين إلى يوم الدين، يكفيان بذاتهما كشرط استحقاق وتأهيل، بالقول باستحالة استنساخ نظام الخلافة الرَّاشدة وتمثله ومِنْ ثَمَّ إعادة إنتاجه (بأي كيفية وتحت أي مُسَمَّىَ) وتجسيده في هيئة دولة إسلامية معاصرة.

رابعًا: لواقع خصوصية الزمان (صدر الإسلام) من جهةٍ، وخصوصية طبيعة الحَوْل الاجتماعي والمكاني، وخصوصية النمط الحياتي ذي الطابع البدوي من جهةٍ، وللتباين العظيم للمعطيات الموضوعية والذاتية (البيئية، الحضارية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، الثقافية والمعرفية... إلخ) السائدة وقتذاك، التي شكَّلتْ وجدان ومخيلة مجتمع المسلمين في يثرب الذي اتّسم بالتماثل والانسجام (النسبيين) والوحدة من حيث تكوينه العرقي، اللغوي، العقائدي

(إسلام بلا مذاهب وبلا نحل ولا ملل)، الثقافي، السياسي والاقتصادي ونمطه الحياتي المعيشي في حقبة العقود الأولى من القرن السابع الميلادي من جهةٍ أخرى، ومغايرتها (أشدّ وأعمق ما تكون المغايرة) ومباينتها الجذرية لمُخرَجات المُعطيات الموضوعية والذاتية السائدة في واقع مجتمعات المسلمين الكائنة اليوم المَسُومة والمُتصفة بالتنوع والتمايز التضاريسي الجغرافي، العرقي، اللغوي، والتعدّد المذهبي، السياسي، الاقتصادي، وتباين العادات والتقاليد والأعراف والتمايز الثقافي والتفاوت المعرفي، كل ذلك يكون معه من الاستحالة نظريًا وعمليًا افتراض إمكان تأسيس دولة إسلامية معاصرة على غرَار مُسَمَّىَ دولة المدينة ونظام الخلافة الرَّاشدة، إذ:

أ- يُنصَّب (يُبَايَعُ) حاكم فرد مدى الحياة على رئاسة دولة يستحيل تحت مظلتها التداول السلمي الدوري السلس لسلطة الولاية العامَّة، دولة لا وجود تحت سقفها لمبدأ الفصل بين الدينيات والدنيويات.

ب- دولة تعزى وتنسب فيها مرجعية الحاكمية إلى الدَّيان وليس إلى الإنسان، وتكون السيادة فيها للشريعة الإسلامية دون غيرها من شرائع الأديان السماوية التي يعتنقها ويَحْتكِم إليها بعض رعاياها ومواطنيها. دولة بلا دستور تتوافق وترضاه وتجيزه إرادات مواطنيها، تنبثق منه مبادئ تقرُّ وفق مقتضى أحكامها حقوق المواطنة والتزاماتها.

ج- دولة يُمَايَز تحت مظلتها بين رعاياها في حقوق المُواطنة، ولا سيما في شغل مناصب الولايات العامة السيادية الرِّيادية العليا، لا على أساس الكفاية والقدرة والمؤهل العلمي والخبرة العملية، وإنَّما على أساس المعتقد الديني وصفة الذكورة والأنوثة.

خامسًا: الدولة كمنظومة مؤسسات قانونية عامة هي شخص قانوني اعتباري عام محايد بطبيعته الوظيفية، لا دين ولا عرق له، لذا ينبغي تأسيس أي دولة على أفضل مبادئ النظريات السياسية الأقدر تفاعلًا مع حِرَاك مكوِّنات البيئة المحلية والدولية (الإقليمية والعالمية) المعاصرة، تحقيقًا لطموحات أي مجتمع إنساني.

فهرس عام

- ت -

- ح -

- ر -

- ش -

- ص -

- ق -

- ن -